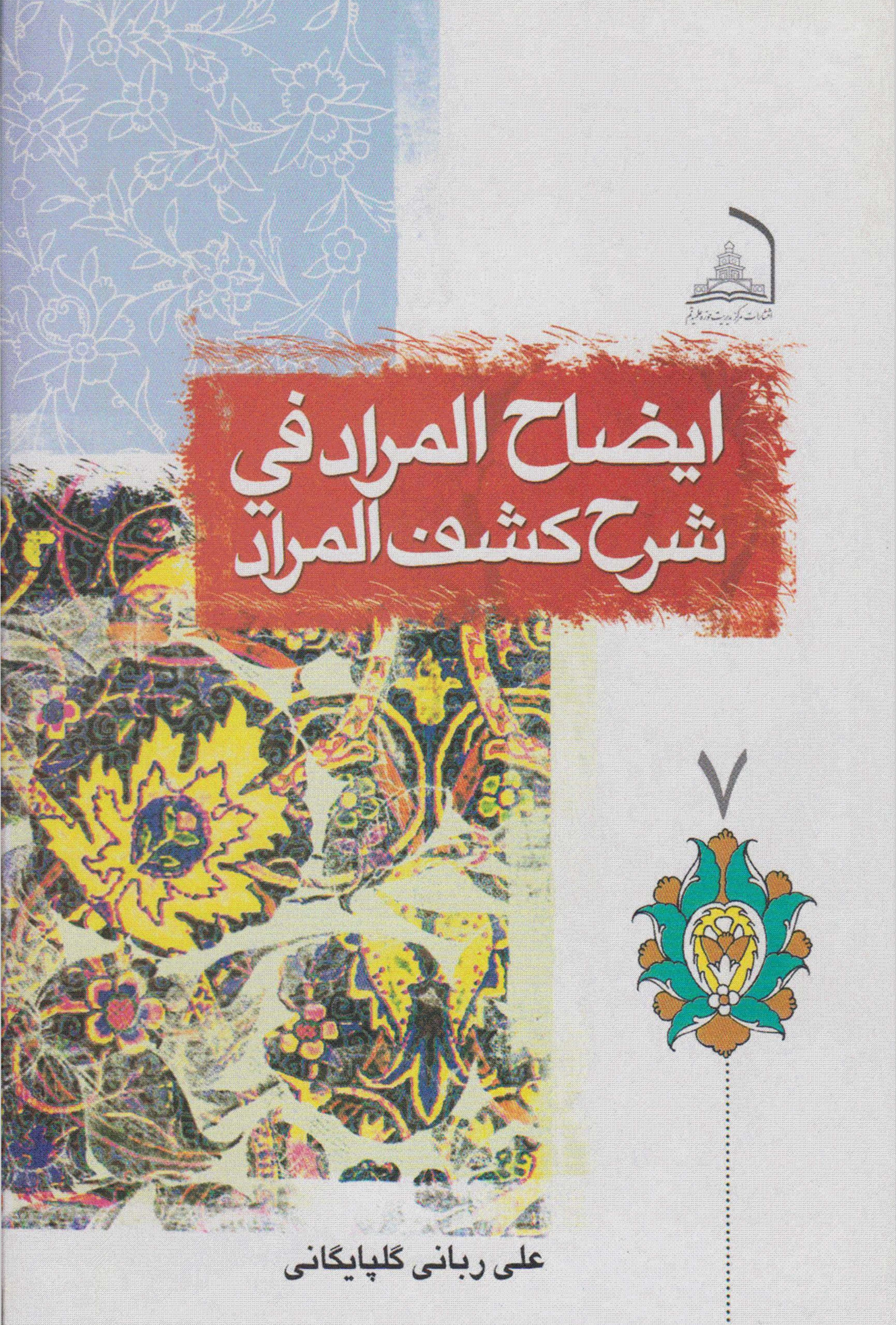
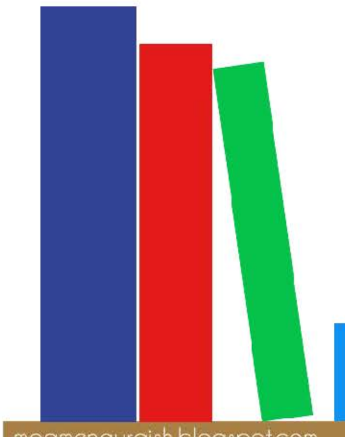

ایضاح المراد في
شرح کشف المراد
۷
علی ربانی گلپایگانی



مكتبة

مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

ایضاح المراد

فی شرح کشف المراد

علی ربانی گلپایگانی



ناشر:
انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴ - ، شارح.
ایضاح المراد فی شرح کشف المراد / المؤلف علی الربانی الگلپایگانی. - قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۲.
۵۷۵ ص.
ISBN: 964-6917-49-2 بهاء: ۱۸۵۰۰ ریال :۲ - ۴۹ - ۶۹۱۷ - ۹۶۴
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه: ص ۵۳۷ - ۵۴۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر العقائد الاسلام -- نقد و تفسیر. ۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ ق. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد - نقد و تفسیر. ۳. کلام شیعهٔ امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر العقائد الاسلام. شرح. ب. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ ق. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. شرح. ج. حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت. د. عنوان. هـ. عنوان: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد الاسلام. شرح. و. عنوان: تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح.
BP ۲۱۰ / ۶ ن ۳۰۲۱۶۴ ت ۲۹۷/۴۱۷۲
کتابخانه ملی ایران ۱۴۶۰۰ - ۸۲ م



■ مشخصات کتاب

- نام: ایضاح المراد فی شرح کشف المراد
- تألیف: علی ربانی گلپایگانی
- ویراستار: محمد جواد شریفی، حمیده انصاری
- صفحه‌آرا: حسن یوسفی
- ناشر: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
- شابک: ۲ - ۴۹ - ۶۹۱۸ - ۹۶۴
- نوبت چاپ: پائیز ۸۲
- تیراژ: ۲۰۰۰
- قیمت: گالینگور ۲۴۰۰۰ ریال / شومیز ۲۰۵۰۰ ریال

مرکز پخش:
مدرسه‌ی عالی دارالشفاء، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، تلفن: ۷۷۴۸۳۸۳

فهرست مطالب

المقدمة

يمتاز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوان بقوته الفكرية و العقلية؛ و هذا يوجب ان يتبنّى فى حياته عقيدة و مذهباً، و الواقعيات التاريخية شاهدة على ذلک؛ إذ لا يوجد أمّة من الأمم بلا عقيدة و لاديانة، و لكن ظهرت فى ساحة العقيدة و الديانة آراء و مذاهب مختلفة. و هناک شرائع سماوية قائمة على أساس التوحيد الّذى يلائم الفطرة الإنسانية **﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا﴾**.[1] و الأنبياء و الرسل الإلٰهيّون نهضوا بدعوة الناس الى العقائد الحقّة النابعة من كلمة التوحيد الّتى هى **﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهٰا ثٰابِتٌ وَ فَرْعُهٰا فِي السَّمٰاءِ تُؤْتِي أُكُلَهٰا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهٰا﴾**.[2] و الأسلوب الّذى سلكوه فى هذا المضمار، هو أسلوب الحكمة و الموعظة الحسنة و الجدال بالّتى هى أحسن و قد أمرهم بذلک ربّ الخليقة و الشريعة: **﴿ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّکَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جٰادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**.[3]

على هذا، فالدّعوة الى التوحيد و تبيين العقائد الحقّة و الإجابة عن الأسئلة و دفع الشبهات فى هذا المجال، كان من أقدم و أهم وظائف الأنبياء الإلهيين، و القائم بهذه المسؤولية العظيمة بعدهم، أوصيائهم المطهّرون.

---

۱. الروم: ۳.
۲. ابراهيم: ۲۴.
۳. النحل: ۱۲۵.

النبى الأكرم صلی الله علیه و آله و الجهاد الكلامى

جاء النبى الأكرم صلی الله علیه و آله بشريعة الاسلام الّتى هى أكمل الشرائع السماوية و خاتمها، و قد جاهد الكافرين جهاداً كبيراً بالقرآن الكريم ؛ حيث أمره سبحانه بذلك فى قوله عزّ من قائل: ﴿فَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ جاهِدْهُمْ بِهِ جِهاداً كَبِيراً﴾.[1] فجهاده هذا، هو جهاد بالبحث و الاحتجاج استنادا بالحكم القرآنية النازلة من جانبه سبحانه. و هذا الجهاد نسميّه الجهاد الكلامى و الثقافى، فى مقابل الجهاد الدموى بالسيف و نحوه. و هذا يستفاد من الضمير فى كلمة "به"؛ إذ مرجعه هو القرآن الكريم. و هذا إن دلّ على شىء، فإنّما يدلّ على مكانة الجهاد الثقافى و الكلامى العظيمة عندالله سبحانه و تعالى.و فى ذلك يقول العلّامة الطبرسى: «و فى هذا دلالة على أنّ من أجلّ الجهاد و أعظمه منزلة عند الله سبحانه، جهاد المتكلمين فى حلّ شُبَه المبطلين و أعداء الدين».[2]

أوصياء النبى صلی الله علیه و آله وعلم الكلام

قد ارتحل النبىّ الأكرم صلی الله علیه و آله الى الرفيق الأعلى وحدث بعده فى الأمّة الاسلامية مذاهب و آراء فى مجال العقائد و الأحكام بعد اتّفاقهم على التوحيد و الشريعة المحمّدية البيضاء. و تفرّقهم هذا، و إن كان له أسباب فكرية و نفسية مختلفة، و لكنّ الأساس لتلك الأسباب هو عدم الإقتداء بالنبى الأمين صلی الله علیه و آله فيما أوصاهم بالالتزام بالثقلين، و هما كتاب الله المجيد و عترته الطاهرة. و فى ذلك يقول الإمام على ابن ابى طالب علیه السلام:

«فأين تذهبون، و أنّى تؤفكون، و الأعلام قائمة و الآيات واضحة، و المنار منصوبة، فأين يتاه بكم و كيف تعمهون و بينكم عترة نبيّكم، و هم أزمّة الحقّ، و أعلام الدين، و ألسنة الصدق،

---

۱. الفرقان: ۵۲.

۲. مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ۷ ـ ۸، ص ۱۷۵.

فأنزِلوهم بأحسن منازل القرآن و رِدوهم ورود الهيم العطاش».[1]

إنّ أوصياء النبیﷺ و خلفائه المعصومینعليهم السلام ناهضوا بإرشاد الناس و هدایتهم فی مجالی العلم و العمل، و قد سلکوا فی هذا الطریق نفس المنهج النبوی الشریف مأة بالمأة؛ و هو المنهج الوسط الذی لایتطرق الیه افراط و لاتفریط و هو الذی وصفه أمیرالمؤمنینعليه السلام بقوله:

«و الطریق الوسطی هی الجادّة، علیها باقی الکتاب و آثار النبوّة».[2]

و لهم جهود کبیرة فی صیانة الشریعة الغرّاء عن مطاعن الملحدین و أوهام المبطلین و الجاهلین، فمن جانب، باشروا الإحتجاج مع الزنادقة و أتباع المذاهب المنحرفة و دامغوا الباطل بالحق و الزائف بالصحیح؛ و من جانب آخر، قاموا بتربیة المستعدین من شیعتهم، فصاروا من المبرزین فی علم العقائد و غیره من العلوم الإسلامیة. و للمتکلمین من تلامذة أئمة أهل البیتعليهم السلام دور جبّار من مکافحة الزنادقة و الدهریین من جانب، و أصحاب العقائد المتطرفة من فرق المسلمین من جانب آخر، و قد اکتسبوا بذلک منزلة خاصّه عند الأئمة الطاهرینعليهم السلام. هذا هشام بن الحکم دخل علی أبی عبدالله الصادقعليه السلام بمنی و هو غلام أوّل ما اختط عارضه و فی مجلس الإمامعليه السلام شیوخ الشیعة، کحمران بن أعین و قیس الماصر و یونس بن یعقوب و أبی جعفر الأحول و غیرهم، فرفعه علی جماعتهم و لم یکن فیهم الا من هو أکبر منه سنّا؛ فلمّا رأی ابوعبداللهعليه السلام أنّ ذلک قد کبر علی أصحابه، قال: **هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده..**[3]

---

۱. نهج البلاغه، خطبة ۸۷.

۲. نهج البلاغه، خطبة ۱۶.

۳. تأسیس الشیعة، لعلوم الإسلام، ص ۳۶۱.

علماء الإمامية و علم الكلام

قد أشرنا الى دور علماء الإمامية من أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام و تلامذتهم في عصر الحضور؛ و أمّا في عصر الغيبة، فكانت الحاجة الى علم الكلام و المتكلمين أشدّ؛ إذ كانت الأسئلة و الشبهات السابقة مطروحة مضافاً الى شبهات و أسئلة جديدة انطرحت حول الإمامة و مسألة الغيبة، و قد قام بإيفاء هذه المسؤولية العظيمة فطاحل من علماء الأمّة الإسلامية، كالشيخ الصدوق، و الشيخ المفيد، و السيد المرتضى، و الشيخ الطوسى، و أبى الصلاح الحلبى و آل نوبخت و غيرهم و لهم أبحاث و آثار قيّمة حول مسألة الغيبة و غيرها من العقائد التى تبنّاها الإمامية.

الشيخ المفيد و علم الكلام

و الشيخ المفيد، هو أكبر متكلم إمامى فى هذا العصر، حيث قام بتحديد عقائد الأمامية و تبيينها على منهج البحث المقارن، فى كتابه القيّم *اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات*، فذكر الأقوال و الآراء فى كلّ مسألة من المسائل الاعتقادية و الكلامية ثمّ بيّن رأى الإمامية فيه و قارنه بآراء سائر المذاهب؛ هذا من جانب، و من جانب آخر، أسسّ منهجاً وسطا فى البحوث الكلامية و جمع بين العقل و الوحى و بذلک احترز عن إفراط أصحاب العقل من المعتزله، و أصحاب الظاهر من أهل الحديث و الأشاعرة؛ و من جانب ثالث، كتب رسائل كلامية فى شتّى الحقول مدافعا عن العقائد الحقّة عند الإمامية فى مباحث التوحيد و الصفات، و العدل و النبوّة و الإمامة و غيرها من العقائد الإيمانية. فللّه درّه فيما بذل من الجهود البالغة فى تحكيم مذهب الإمامية و ترويجها.

و قد اقتفى إثره تلامذة مدرسته، كالشريف المرتضى و شيخ الطائفة الطوسى و أبىالصلاح الحلبى و من بعدهم فى العصور المتلاحقة كالمحقق نصير الدين الطوسى و

العلامة الحلّی و ابن میثم البحرانی و الفاضل المقداد و نظرائهم. و هناک عشرات من أمثال هؤلاء الأعلام الأجلّاء، و لهم مئات من الکتب و المقالات فی الذبّ عن عقائد الإسلامیة الحقّة، و لهم مناظرات مع أصحاب المذاهب و الآراء من المسلمین و غیرهم. فکلّما أوقدت نار فی ساحة العقائد، أطفأوها ببیانهم و بنانهم؛ و إنّ حزب الله هم الغالبون. و نحن نری مؤلّفاتهم الکلامیة متفاوتة من حیث الإیجاز و الإطناب، و أسلوب البحث و الموضوعات التی اعتنوا بالبحث عنها و جهات أخری. و هذا التفاوت و ان کان معلولا لما لهؤلاء المتکلمین من الخصائص الفردیة، و لکن العمدة فی ذلک هو اختلاف الظروف الثقافیة و السیاسیة و ما لأبناء عصرهم من الحاجات الفکریة و الإعتقادیة.

المحقق الطوسی و علم الکلام

و ممّن له دور بناء فی علم الکلام هو محمد بن الحسن الطوسی المعروف ب«الخواجة نصیر الدین» (المتوفی سنة ۶۷۲ هـ ق). کان المحقق الطوسی شدید الاعتناء بعلم الکلام، حیث قال فی مقدمة *تلخیص المحصّل* «انّ علم أصول الدین هو أساس العلوم الدینیة، و لا یتمّ بدونه الخوض فی سائرها، کأصول الفقه و فروعه؛ فإنّ الشروع فی جمیعها محتاج الی تقدیم شروعه حتّی لایکون الخائض فیها کبانٍ علی غیر أساس». و قد قام بتألیف کتب و رسائل مختلفة فی هذا المجال و هی علی أربعة أصناف:

أ) ما جمع فیه الإلهیات و الفلسفة الأولی و جعل الثانی تمهیدا للأوّل؛ و هذا ک«*تجرید الاعتقاد*» الذی یعدّ من أجمع تألیفاته و أحسنها.

ب) ما أتی فیه بأمهات مسائل الإلهیات، و ذکر أقوال الفرق و المذاهب، مع إشارات الی بعض المباحث الفلسفیة مقدمة لمباحث الإلهیات؛ و هذا ک«*قواعد العقائد*».[1]

---

۱. و قد قام لجنة ادارة الحوزة العلمیة بقم المقدسة، بطبع الکتاب فی عام ۱۴۱۶ هـ ق وعلیه تعالیق موضحة لمطالبه لکاتب هذه السطور.

ج). ما أوجز فيه الكلام حول أصول الدين على قواعد الإمامية؛ و ذلک ک«*رسالة المقنعة فی اول الواجبات*».

د) ما افرده للبحث حول موضوع خاص من مباحث العقائد و الكلام؛ و هذا ک«*رسالة الإمامة*» و رسالة فی «*الجبر و الاختيار*».

حول تجريد الإعتقاد

إنّ تجريد الإعتقاد، كما أشرنا اليه، أحسن كتاب كلامی و أجمعه فی بابه. فقد اختار المصنف فيه أسلوب الإيجاز غير المخلّ بإفهام المقصود، و اكتفى بأوثق البراهين و الاحتجاجات و أوعز الى الأقوال و الآراء غير المستقيمة بالإشارة الى الجواب عنه؛ فعلى سبيل المثال، اقتصر فی البرهنة على وجود الواجب بالذات تعالى ببرهان الإمكان و الوجوب بالعبارة التالية: «الموجود ان كان واجبا، فهو المطلوب، و الا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل». هذه العبارة الموجزة تتشكل الفصل الأول من المقصد الثالث من كتاب *التجريد الإعتقاد*؛ و هو اثبات وجود الواجب تعالى. فإذ كان برهان الإمكان و الوجوب من أوثق البراهين فی هذا المجال، اقتنع به مع إيجاز فی التعبير عنه من دون أيّ تعقيد أو خلل فی ذلک. و يمكن صبّ هذه العبارة فی صياغة كلام منظوم بأدنى تغيير فيه، و لعلّ الحكيم السبزوارى استلهم منها فی البيت التالی:

اذ الوجود كان واجبا فهو ... و مع الإمكان قد استلزمه

قال الفاضل القوشجی الأشعری فی وصف *التجريد* و مؤلفه: «أنّ كتاب *التجريد* الذی صنّفه فی هذا الفن المولى الأعظم و الحبر المعظم قدوة العماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحق و الدين، محمد بن محمد الطوسی ـ قدس الله نفسه و روح رمسه ـ تصنيف مخزون بالعجائب و تأليف مشحون بالغرائب؛ فهو و ان كان صغير الحجم وجيز

النظم، فهو كثير العلم، عظيم الإسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يشبهه الفضلاء فى القرون و الأدوار، مشتمل على إشارات الى مطالب هى الأمهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمّات، مملوّ بجواهر كلّها كالنصوص و محتو على كلمات يجرى مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات رايقة لكمالات شايقة ـ الى ان قال ـ انّه كتاب غريب فى صنعته، عجيب فى وشيته، تضاهى الألغاز لغاية إيجازه و يحاكى الإعجاز فى إظهار المقصود و إبرازه.»[1]

شروح التجريد

لقد أصاب القوشجى فيما وصف كتاب *التجريد* بأنّه مقبول الأئمة العظام و لم تظفر بمثله علماء الأعصار، و يصوّبه فى قضائه هذا، الشروح الكثيرة و الحواشى العديدة التى كتبها المحققون من الشيعة و السنة حول هذا الكتاب. يقول مؤلف *كشف الظنون*: «و هو كتاب مشهور اعتنى عليه الفحول و تكلّموا فيه بالردّ و القبول و له شروح كثيرة و حواش عليها». ثمّ ذكر أسامى بعض تلك الشروح و الحواشى، و قال:

١. أول من شرحه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلّى شيخ الشيعة المتوفى سنة ٧٢٦ هـ.ق.

٢. و شرحه شمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الإصفهانى المتوفى سنة ٧٤٦ هـ.ق و سمّاه *تشييد القواعد فى شرح تجريد العقائد*. و قد اشتهر هذا الشرح بين الطّلاب بـ«الشرح القديم».

٣. شرح المولى المحقق علاء الدين على بن محمد، الشهير بقوشجى، المتوفى سنة

---

١. الفاضل القوشجى، شرح التجريد، ص ٢ ـ ٣.

۸۷۹ هـ.ق و قد اشتهر هذا الشرح بـ«*الشرح الجديد*».

۴. شرح ابن عمرو احمد بن محمد المصرى، المتوفى سنة ۷۵۷ هـ.ق سمّاه *المفيد*.

۵. شرح العلّامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرتى، المتوفى سنة ۷۸۶ هـ.ق.

۶. شرح الفاضل خضر شاه بن عبداللطيف المنتشوى، المتوفى ۸۵۳ هـ.ق.

۷. شرح قوام الدين يوسف بن حسن المعروف بقاضى بغداد، المتوفى سنة ۹۲۲ هـ.ق.

۸. *تسديد النقائد فى شرح تجريد العقائد*.[۱]

و قد فات عن حاجى خليفة ذكر شروح آخر لكتاب *التجريد* و نحن نذكرها حسب ما أشار اليها العلامة الطهرانى فى كتابه الذريعة.

۹. شرح الشيخ شمس الدين محمد الإسفرائنى البيهقى، سمّاه *تعريد الاعتماد فى شرح تجريد الإعتقاد* و هو شرح مزجه بالأصل. و هذا الشرح هو ثانى الشروح حسب الترتيب الزمنى.

۱۰. شرح المحقق النيريزى، فرغ منه سنة ۹۱۳ هـ.ق و هو مجلد كبير فى شرح خصوص المنطق منه.

۱۱. شرح المولى زين الدين على البدخشى بالفارسية، سمّاه *تحفهٔ شاهى و عطيهٔ الهى*، فرغ سنة ۱۰۲۳ هـ.ق و هو شرح الإلهيات منه.

۱۲. شرح المولى عبدالرزاق اللاهيجى، المتوفى ۱۰۵۱ هـ.ق و سمّاه *شوارق الإلهام*.

۱۳. الشرح الفارسى لميرزا عماد الدين السمنانى، فرغ منه سنة ۱۰۶۸ هـ.ق.

۱۴. شرح المولى بلال الشاخنى القائنى.

۱۵. الشرح الفارسى للسيد الأمير محمد أشرف العلوى العاملى، المتوفى ۱۱۴۵ هـ.ق.

۱۶. الشرح الموسوم بـ«*البراهين القاطعة*» للمولى محمد جعفر الأسترآبادى، المتوفى

---

۱. راجع: العلامة المولى مصطفى الحنفى، المعروف بـ«حاجى خليفة»، **كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون**، ج ۱، ص ۳۵۱ ـ ۳۶۶.

سنة ۱۲۶۳ هـ.ق.

۱۷. الشرح الفارسی لمیرزا محمد بن سلیمان التنکابنی، مؤلف *قصص العلماء*، المتوفی سنة ۱۳۰۲ هـ.ق.[1]

۱۸. من شروحه شرح فارسی لآیة الله الشیخ ابی الحسن الشعرانی، المتوفی ۱۳۹۳ هـ.ق.

العلّامة الحلّی و علم الکلام

العلامة الحلّی هو جمال الدین الحسن بن سدید الدین یوسف بن علی بن المطهر الأسدی، المتوفی ۷۲۶هـ.ق و هو فی مضمار العلم و العمل من نوادر الدهر و نوابغ العصر، ممن یشار الیه بالبنان و قد أثنی علیه کلّ من ترجمه و أنصف فی ذلک من الموافق و المخالف. فیعرّفه معاصره أبو داود الحلّی، بقوله: «شیخ الطائفة و علّامة وقته، و صاحب التحقیق و التدقیق، کثیر التصانیف، انتهت رئاسة الإمامیة الیه فی المعقول و المنقول».[2]

و قال الصفدی: «الإمام العلّامة ذو الفنون، عالم الشیعة و فقیههم، صاحب التصانیف التی اشتهرت فی حیاته... و کان یصنّف و هو راکب ... و کان ریّض الاخلاق، مشتهر الذکر، و کان إماما فی الکلام و المعقولات».[3]

و قد ربّی جیلا کبیرا من روّاد العلم فی المنقول و المعقول، و ألّف مئات من الکتب و الرسائل فی کلا الفنّین. یقول مؤلّف تأسیس الشیعه: «صنّف فی کلّ فنون العلم، المعقول و المنقول ما یزید علی خمسمائة مجلد، لم یتفق فی الدنیا مثله لا فی المتقدمین و لا فی المتأخرین، و خرج من عالی مجلس تدریسه خمسمائة مجتهد، و لا أجد عبارة تلیق

---

۱. راجع: العلامة الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، **الذریعة الی تصانیف الشیعة**، ج ۳، ص ۳۵۲ ـ ۳۵۵.

۲. **رجال أبی داود**، ص ۱۱۹، رقم ۴۶۱.

۳. **الوافی بالوفیات**، ج ۱۳، ص ۸۵، رقم ۷۹.

ببيان مقامه، غير انّه أحد أركان الدنيا و إمام كلّ العلماء».[1]

آثاره الكلامية

إنّ للعلّامة الحلّى اهتمام بالغ بعلم الكلام و هو أحد الروّاد الأفذاذ فى ذلك المضار؛ و قد ألّف كتباً و رسالات كلاميه على مستويات مختلفة، بين موجز اقتصر فيه على بيان رؤوس المسائل، و متوسط أردف المسائل الكلامية بنوع من البرهان، و مسهب بسط الكلام فى نقل الآراء و نقدها و البرهنة على مذهبه و مختاره.

و ها نحن نستعرض أسماء كتبه الكلامية، على غرار ما رتّبها و بيّنها شيخنا الأستاذ العلامة السبحانى (دام ظله الوافر):[2]

١. *الأبحاث المفيدة فى تحصيل العقيدة*: رسالة موجزة أورد فيها المباحث الكلامية فى ثمانية فصول؛ و شرحها الشيخ ناصر بن إبراهيم البويهى الإحسانى (المتوفى ٨٥٣ ق) و الحكيم السبزوارى (المتوفى ١٢٨٩ ق).[3]

٢. *استقصاء النظر فى البحث عن القضاء و القدر*: رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء و القدر، و طرح فيها المذاهب المختلفة فى أفعال العباد، ثم أقام البراهين العقلية على مذهب العدلية، كما أردف براهينه بما ورد فى الكتاب العزيز.[4]

٣. *الالفين الفارق بين الصدق و المين*: قد ألّفه لولده محمد المعروف بفخر المحققين (المتوفى ٧٧٢ ق) ذكر فى مقدمته أنّ الكتاب يشتمل ألف دليل على إمامة على بن ابى طالب عليه السلام و الف دليل على إبطال شبهات المخالفين؛ و قد طبع غير مرّة.

۴. *أنوار الملكوت فى شرح الياقوت*: و هو شرح كتاب الياقوت تأليف أبى اسحاق

---

١. **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص ٢٧٠.

٢. راجع: **نهاية المرام فى علم الكلام**، ج ١، ص ۶٧ ـ ٧۶.

٣. و الرسالة مطبوعة فى مجلة علم الكلام، السنة الاولى، العدد الثالث.

۴. و قد طبعت الرسالة عام ١٣۵۴، بتحقيق الشيخ على الخاقانى فى النجف الأشرف.

إبراهيم بن نوبخت (المتوفى ۳۱۰ ق).[1]

۵. *الباب الحادى عشر*: رسالة مختصرة فى عقائد الأمامية، كتبه حينما اختصر *مصباح المتهجد* للشيخ الطوسى التى ألّفها فى الأدعية و العبادات. اختصره العلامة فى أبواب عشرة و أضاف اليها «الباب الحادى عشر، فى العقائد» و أسمى الجميع *منهاج الصلاح فى مختصر المصباح*. و هذه الرسالة لم تزل مطمحا للأنظار فكتب عليها شروح و تعليقات، أشهرها ما كتبه الفاضل المقداد، (المتوفى ۸۲۸ ق) الذى أسماه بـ«*النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى عشر*». و هى رسالة دراسية فى الحوزات الشيعية الى يومنا هذا.

۶. *تسليک النفس الى حظيرة القدس*: هذا الكتاب، كما حكاه المحقق الطهرانى،[2] يحتوى على نكات فى علم الكلام، و هى فى مراصد. و شرحه نظام الدين الأعرجى ابن اخت العلامة (المتوفى ۷۴۵ ق) أسماه ايضاح اللبس فى شرح تسليک النفس.

۷. *رسالة السعدية*: هى رسالة بين الإيجاز و الإطناب، تحتوى على مقدمة و فصول. و قد استوفى فيها مسائل ثلاث:

أ) استحالة رؤية الله سبحانه؛

ب) حدوث كلامه تعالى؛

ج) ان صفاته تعالى عين ذاته.[3]

۸. *كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد*: و هو شرح لكتاب *قواعد العقائد* للمحقق الطوسى. و قد طبع عام ۱۳۰۵. كما قد طبع اخيرا بتحقيق المحقق الشيخ حسن مكى العاملى عام ۱۴۱۳ هـ، نشرته دار الصفوة فى بيروت.

---

۱. و قد طبع الكتاب بتحقيق محمد النجمى الزنجانى، عام ۱۳۷۸ ق.

۲. راجع: **الذريعة**، ج ۴، ص ۱۸۰.

۳. و قد طبعت الرسالة عام ۱۳۱۵ ق ضمن مجموعة باسم «**كلمات المحققين**». و الرسالة السعدية هى الرسالة العاشرة.

٩.*كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*: و هو شرح لكتاب *تجريد الاعتقاد* للمحقق الطوسى. لم يسبقه فى شرحه هذا أحد. و هو من أشهر الكتب الكلامية عند الإمامية.

١٠. *معارج الفهم فى شرح النظم*: هى رسالة معدّة لبيان اصول الدين. و نسخته الخطية متوفرة فى المكتبة الرضوية و مكتبة السيد المرعشى و غيرهما.

١١. *مقصد الواصلين فى اصول الدين*: جاء اسمه فى *خلاصة الاقوال* و *أجوبة المسائل المهنائية*، و عبّر عنه فى إجازات البحار ب«معتقد الواصلين».

١٢. *منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة*: أثبت فيها بأدلة رصينة امامة الأئمة الإثنى عشر. ألّفه للسلطان محمد خدابنده اولجايتو ألذى تشيّع بيد العلّامة. و قد كتب ابن تيمية ردّا على هذا الكتاب أسماه *منهاج السنة فى ردّ منهاج الكرامة*، و ردّ عليه غير واحد من علماء الشيعة، كسراج الدين بن عيسى الحلى، هو ألّف كتابا باسم *اكمال الملّة* و السيد مهدى الكاظمى رد على ابن تيمية بكتاب أسماه *منهاج الشريعة* و للعلامة الأمينى بحث مسهب حول كتاب *منهاج السنّة* و أكاذيبه، فمن أراد التفصيل فليرجع الى *الغدير*، المجلد الثالث.

١٣. *منهاج اليقين*: هو أبسط كتاب فى علم الكلام بعد *نهاية المرام*، و قد أوعز اليه فى كتاب *كشف المراد*. توجد منه نسخة فى المكتبة الرضوية و مكتبة المسجد الأعظم فى قم المقدسة.

١٤. *نظم البراهين فى اصول الدين*: رسالة موجزه فى اصول الدين، و قد شرحها العلّامة نفسه و أسماها *معارج الفهم* و قد جاء إسمها فى كتاب *خلاصة الأقوال* و *أجوبة المسائل المهنائية*.

١٥. *نهج الحق وكشف الصدق*: مؤلّف كلامى و فى الوقت نفسه مشتمل على رؤوس

مسائل الفقه و اصوله. و قد ردّ عليه الفضل بن روزبهان الأشعرى و أسماه *إبطال الباطل و إهمال كشف العاطل*. و قد ردّ على ردّه ثلّة من علماء الشيعة، منهم:

١. القاضى نور الله التسترى (المتوفى ١٠١٩ هـ) فى كتاب اسماه *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*.

٢. الشيخ محمد حسن المظفر (المتوفى ١٣٧٥ هـ) فى كتاب أسماه *دلائل الصدق*.

١٦. *نهج المسترشدين فى اصول الدين*: ألّفه العلّامة باستدعاء ولده فخر المحققين و شرحه الفاضل المقداد و سمّاه *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*.

و قد وصف كتاب *نهج المسترشدين* بأنّه قد احتوى من المباحث الكلامية على أشرفها و أبهاها، و جمع من الفوائد الحكمية أحسنها و أسناها، حتى شغف بالإشتعال به معظم الطلاب و عوّل على تقرير مباحثه جماعة الأصحاب.[١]

١٧. *واجب الاعتقاد على جميع العباد*: قد بيّن العلّامة فيه ما يجب معرفته على العباد من العقائد الدينية ما عدا المعاد، و من المسائل الفرعية الى آخر «الأمر بالمعروف» و «النهى عن المنكر». و شرحه الفاضل المقداد و أسماه *الإعتماد فى شرح واجب الاعتقاد*، طبع فى ضمن *كلمات المحققين*.

١٨. *نهاية المرام فى علم الكلام*: قال العلامة فى وصفه: «قد أجمع رأينا فى هذا الكتاب الموسوم بـ«*نهاية المرام فى علم الكلام*» على جمع تلك الفوائد التى استنبطناها، و النكت التى استخرجناها، مع زيادات نستخرجها فى هذا الكتاب لطيفة و معان حسنة شريفة لم يسبقنا اليها المتقدمون و لاسطرها المصنفون».[٢]

و يظهر من إرجاعات المؤلف الى هذا الكتاب فى غير واحد من تأليفه أنّه أجمع الكتب الكلامية للعلامة و أكملها، حيث نرى إرجاعات كثيرة فى *الكشف المراد اليه*،

---

١. ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، ص ۴.

٢. نهاية المرام فى علم الكلام، ج ١، ص ٥ ـ ۶.

نذکر منها ما یلی:

۱. قال فی مبحث الألم و وجه حسنه: «و یمکن الجواب هنا لأبی علی بما ذکرناه فی کتاب *نهایة المرام*».

۲. قال عند البحث فی الأصلح: «ذکرناها فی کتاب *نهایة المرام* علی الاستقصاء».

۳. قال فی مبحث النبوة الخاصّة: «و قد أوردنا معجزات اخری منقولة فی کتاب *نهایة المرام*».

۴. قال فی مبحث تفضیل النبیﷺ علی الملائکة: «وهاهنا وجوه اخری من الطرفین ذکرناها فی کتاب *نهایة المرام*».

و هکذا له إرجاعات الیه فی سایر کتبه الکلامیة مثل کتاب *کشف الفوائد* و کتاب *نهج المسترشدین*.[1]

و من هذه الإرجاعات و نحوها یظهر أنّ الکتاب کان جامعا للأبحاث الحکمیة و الکلامیة مع بسط القول فیها بما لا مزید علیه و لکنّ المطبوع منه لیس الّا ثلاثة أجزاء قام بطبعها مؤسسة الإمام الصادقعلیه‌السلام بقم المقدسة، و قد حقّق الکتاب المحقق فاضل العرفان تحت اشراف الشیخ الأستاذ آیة الله سبحانی (دام ظله).

حول کتاب کشف المراد

إنّ کتاب *کشف المراد*، کما تقدم، أول شرح لکتاب *تجرید الإعتقاد* و أوضح الشارح العلّامة الغرض الباعث له علی تألیف هذا الکتاب فی مقدمته، فأشار اولاً: الی وجوب الإجتهاد علی کلّ مکلّف فی إزالة الإلتباس فی مجال معرفة الله سبحانه، بالنظر الصحیح فی البراهین؛ و ثانیاً: الی وجوب إرشاد المتعلمین و تسلیک الناظرین علی کل عارف من

---

۱. راجع: **نهایة المرام**، ج ۱، ص ۷۷ ـ ۷۸، مقدمه شیخنا الأستاد العلامة السبحانی (دام ظله).

العلماء؛ و ثالثاً: الى أنه صرف مدّة من عمره فى وضع كتب متعددة فى علم الكلام؛ و رابعاً: الى أنّه استفاد من المحقق الطوسى فى العلوم الإلهية و المعارف العقلية بتوفيق من الله تعالى و وجده راكبا نهج التحقيق، سالكا جُدد التدقيق، معرضا عن سبيل المغالبة، تاركا طريق المغالطة؛ ثم قال:

«و لمّا عرج الى جوار الرحمن و نزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بـ«*تجريد الاعتقاد*» قد بلغ فيه اقصى المراد، و جمع جلّ مسائل الكلام على أبلغ نظام. الّا انّه أوجز ألفاظه فى الغاية و بلغ فى ايراد المعانى الى طرف النهاية، حتّى كَلّ عن ادراكه المحصّلون، و عجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بـ«*كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*» موضحا لما استبهم من معضلاته، و كاشفا عن مشكلاته، راجيا من الله تعالى جزيل الثواب و حسن المآب إنّه أكرم المسؤولين، عليه نتوكّل و به نستعين».

اجزاء الكتاب و فصوله

إنّ مباحث الكتاب تبعا للمتن رتّب على ستة مقاصد كما يلى:

المقصد الأول في الأمور العامة، و يعبّر عنه بالإلهيات بالمعنى الأعم، و يبحث فيه عن المسائل المتعلقة بالوجود و العدم، و الوجوب و الامكان، و الحدوث و القدم، و احكام الماهية، و مسائل العلة و المعلول.

المقصد الثانى فى الجواهر و الأعراض، يبحث فيه عن الجواهر المادية و المجردة و المقولات التسع العرضية.

المقصد الثالث فى وجوده تعالى و صفاته و أفعاله؛ و البحث عن أفعاله تعالى فى علم الكلام، هو البحث عن عدله تعالى و حكمته.

المقصد الرابع فى النبوة العامة و الخاصّة.

المقصد الخامس فى الامامة العامة و الخاصة.

المقصد السادس فى المعاد و ما يتعلق به من المسائل كالإحباط و التكفير، و الشفاعة

و نحوها؛ و فى هذا المقصد يبحث عن التوبة و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الأسماء و الأحكام.

ثمّ انّ الماتن الطوسى رتّب الكتاب على ستّة مقاصد، و كل مقصد على فصول؛ فعلى سبيل المثال، قال: المقصد الثالث فى إثبات الصانع و صفاته و آثاره و فيه فصول: الأول فى وجوده تعالى...، الثانى فى صفاته...، الثالث فى أفعاله. و الشارح العلّامة جزّأ مباحث كل فصل و رتّبها على مسائل الّا فى موارد شاذّة حيث كان البحث من حيث العبارة بسيطة و هذا كالفصل الاوّل من المقصد السادس، اذ عبارة المتن مختصرة جدّا و هى قول المصنف: «الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب، و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل». و لكنّه رتّب مباحث الفصل الثانى من هذا المقصد على إحدى و عشرين مسألة.

ثمّ إن الكتاب قد طبع غير مرّة، أحسنها طبعة مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين فى قم المقدسة. و هى ممتازة بتصحيح الأستاذ العلامة حسن زاده (مد ظلّه) و تعاليقه القيّمة.

و مازال الكتاب كان متنا للدراسة فى الحوزات العلمية الشيعية و بعض الجامعات بإيران؛ و بعد تأسيس كلّية علم الكلام فى الحوزة العلمية بقم المقدسة، عيّن قسم الإلهيات من الكتاب متناً للدّراسة، و قد قام شيخنا الأستاذ العلّامة السبحانى (دام ظله) بتدريس الكتاب دورة كاملة و قد طبعت إفاداته العلمية فى تبيين مباحث الكتاب، و هى تعليقات قيّمة للطّلاب و المحققين.

إيضاح المراد

وقد قمت بتدريس الكتاب بعد الدورة الأولى، لطلّاب قسم التخصص فى علم الكلام سنوات متوالية و راجعت الى الكتب العديدة و المهمة فى الإلهيات للفلاسفة و المتكلمين لتبيين مباحث الكتاب، كما أضفت الى أبحاثه ما لم يتعرّض له المتن و الشرح و هو من

المسائل المهمة الكلامية فى العصر الحاضر، فصار شرحا مبسّطا و مترامى الأطراف و سمّيته *إيضاح المراد فى شرح كشف المراد*.

فمطالب هذا الشرح يدور حول الأمور التالية:

١. إيضاح المفاهيم و المصطلحات الحكمية و الكلامية.

٢. تبيين مقاصد الكتاب متناً و شرحاً بنقل ما أفاده المصنف الطوسى و الشارح العلامة فى غير هذا الكتاب، و ما أفاده غيرهما من الحكماء و المتكلمين فى مسفوراتهم الحكمية و الكلامية.

٣. الإشارة الى مناقشات واردة على بعض مطالب الكتاب نظماً أو مضموناً و لفظاً أو معناً.

۴. إضافة ما لم يتعرّض الكتاب للبحث عنه ممّا يرتبط بمباحثه الكتاب، و هو من الأبحاث المهمّة، كمبحث الخاتمية و ما يتعلّق بها من المسائل الهامّة.

و جدير بالذكر أنّ الّذى وفقت الى الآن لشرح قسم الإلهيات من كتاب *كشف المراد*، هو المقصد السادس و السابع؛ أعنى المباحث المتعلقة بوجوده سبحانه و صفاته الثبوتية و السلبية، و أفعاله من حيث العدل و الحكمة، و مبحث النبوة العامّة و الخاصّة. و أسئل الله سبحانه و تعالى التوفيق لشرح ما بقى من أبحاث هذا القسم من الكتاب و هو مباحث الإمامة و المعاد. و ما توفيقى الّا بالله عليه توكّلت و اليه أنيب.

قم المقدسة، الحوزه العلمية

٢٣ / جمادى الاولى / ١۴٢٣ هـ ق المطابق له: ١ / مرداد / ١٣٨٢ ش.

على الربّانى الگلپايگانى

المقصد الثالث

فى اثبات الصانع تعالى
و صفاته و آثاره

و فيه فصول:

الفصل الأوّل: في وجوده تعالىٰ

الفصل الثاني: في صفاته تعالىٰ

الفصل الثالث: في أفعاله تعالىٰ

الفصل الأوّل

في وجوده تعالى

في وجوده تعالى

قال: المقصد الثالث[1] في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول:

---

(١) إنّ المصنّف الطوسي رتّب كتابه *تجريد الاعتقاد* على ستة مقاصد وهي:

١. المقصد الأوّل في الأُمور العامّة؛ وهذا المقصد يتشكل من ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: في الوجود والعدم؛

الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها؛

الفصل الثالث: في العلّة والمعلول.

٢. المقصد الثاني فيالجواهر والأعراض؛ ويتشكّل هذا المقصد من الفصول التالية:

الفصل الأوّل: في الجواهر؛

الفصل الثاني: في الأجسام؛

الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام؛

الفصل الرابع: في الجواهر المجرّدة؛

الفصل الخامس: في الأعراض.

٣. المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره؛ وفيه فصول ثلاث:

. . . .

الفصل الأوّل: في وجوده تعالى؛

الفصل الثاني: في صفاته تعالى؛

الفصل الثالث: في أفعاله تعالى؛

٤. المقصد الرابع فى النبوّة.

٥. المقصد الخامس في الإمامة.

٦. المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتّصل بذلك.

ترى في أُسلوبه هذا قد وقع البحث عن وجود اللّه تعالى وصفاته وأفعاله وغيره من مسائل علم الكلام، متأخّراً بل متفرّعاً على الأبحاث الفلسفية ، وهي على قسمين: القسم الأوّل أبحاث فلسفية خالصة وهي الّتي وردت في المقصد الأوّل؛ كالبحث عن كليّات أحكام الوجود والعدم والبحث عن الماهية وأحكامها الكلّية والبحث عن الموادّ الثلاث والعلّة والمعلول ونحوها؛ والقسم الثاني الأبحاث الفلسفية غير الخالصة وهي الّتي تتعلّق بالجواهر والأعراض؛ إذ الوقوف على أحكام الجواهر المادّية والأعراض المحسوسة لايمكن إلّا من طريق البحث العلمي بأدواته الحسيّة والتجريبية، فقد أجاد المحقّق الطوسي في التفرقة والتمييز بين القسمين والبحث عن كلٍّ منهما في مقصد خاص.

فالمصنّف لم يخلط الفلسفة بالكلام ـ كما قيل ـ بل جعل الفلسفة كمدخل لعلم الكلام؛ لأنّ القواعد الفلسفية بمنزلة مبادئ للبحوث الكلامية؛ وهذا كما أنّ علم المنطق مدخل للفلسفة والكلام وغيرهما من العلوم؛ ومن هنا ألّف المصنّف كتاب *تجريد المنطق* أوّلاً، ثمّ ألّف كتاب *تجريد الاعتقاد* و هذا المنهج في علم الكلام ليس من إبداعات المحقّق الطوسي؛ إذ نراه في آثار بعض من تقدّم عليه من علماء الشيعة والسنّة، فهذا هو فخر الدين الرازي رتّب كتابه *المحصّل* على أركان:

١. الركن الأوّل في المقدمات وهي ثلاث:

المقدمة الأُولى في العلوم الأوّليّة؛

المقدمة الثانية في أحكام النظر؛

المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه.

فالركن الأوّل يتعلّق بالأبحاث المنطقية ونظرية المعرفة.

٢. الركن الثاني في تقسيم المعلومات؛ وهذا الركن يشتمل على المسائل التالية:

أ) كليات أحكام الوجود والعدم؛

ب) البحث عن الواجب والممكن؛

ج) البحث عن الحادث والقديم؛

د) البحث عن الجواهر والأعراض؛

ه) البحث عن الوحدة والكثرة؛

و) البحث عن العلّة والمعلول.

٣. الركن الثالث في الإلهيات ويتشكل هذا الركن من الأقسام التالية:

أ) في الذات؛

ب) في الصفات؛

ج) في الأفعال؛

د) في الأسماء.

٤. الركن الرابع في السمعيات وهي مرَتّبة على أقسام:

أ) في النبوات؛

ب) في المعاد؛

ج) في الأسماء والأحكام؛

د) في الإمامة.

الفصل الأوّل:

في وجوده.(٢) الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب؛ وإلّا استلزمه، لاستحالة الدور التسلسل.

وأنت ترى شكلاً بسيطاً من هذا المنهج في كتاب *الياقوت* لأبي إسحاق النوبختي (من علماء الإمامية في القرن الرابع الهجري). فلكلٍّ من هذه الأعلام الثلاثة دور خاص في تكوين هذا المنهج الجديد في علم الكلام وتكميله؛ كما أنّ جذور هذا المنهج ترجع إلى عهد قديم، بعد ما ترجمت الفلسفة من اليونانية إلى العربيّة. فهذا التيّار الفلسفي واجه طائفتين من علماء الإسلام والمتكلمين: طائفة واجهته بالرفض كأصحاب الظاهر، وأُخرى بالقبول، وهم أصحاب العقليّة والتعمّق، كالمعتزلة وغيرهم؛ فالطائفة الأخيرة أخذت الفلسفة في خدمة الكلام في المشافهات والمكاتبات، ولكن لم يحدث آنذاك في مجال التأليف إلّا رسائل ومقالات في الموضوعات المختلفة، إلى أن جاء عصر جديد بسياقة جديدة في التأليف، فألّف في علم الكلام كتب شاملة لجميع المسائل الكلامية حول المبدأ و المعاد؛ وكتاب *الياقوت* من هذا القبيل؛ فبدأ بالأبحاث المتعلقة بالمنطق وبحث المعرفة، ثمّ الأبحاث الفلسفية، ثمّ الإلهيات؛ فما نراه في كتاب *المحصَّل* لفخر الدين الرازي شكل متكامل من هذا المنهج، كما أنّ الّذي جاء به المحقّق الطوسي في كتاب *تجريد الاعتقاد* يعدّ كمرحلة نهائية من هذا المنهج، فلا نرى في الآثار المتأخرة عنه ـ *كالمواقف* للإيجي، و شرح *المقاصد* للتفتازاني ـ شيئاً جديداً في هذا المجال.

فتحصَّل ممّا ذكرناه أمران:

١. إنّ هذا المنهج ليس من خلط الفلسفة بالكلام، أو بالعكس، في شيء؛ وإنّما هو جعل الفلسفة كمدخل وأساس للإلهيات.

٢. انّ لهذا المنهج سابقة تاريخية ترجع إلى القرن الثالث الهجري، وأولى صورة منقحة وساذجة منه ترجع إلى القرن الرابع، ثمّ تكامل في القرن الخامس، وحصلت على أكمل صورته في القرن السابع.

(٢) إنّ وجود الله تعالى ـ عند المتكلّم ـ أمر ثابت ومسلّم كاعتقاد ديني؛ وهذا هو

اقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالىٰ وبيان صفاته و ما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله و آثاره. وابتدأ بإثبات وجوده، لأنّه الأصل في ذلك كلّه؛ والدليل(٣) على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً، فهو المطلوب؛ وإن كان ممكناً، افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة؛ فذلك المؤثّر إن كان واجباً، فهو المطلوب؛ وإن كان ممكناً، افتقر إلى مؤثّر موجود؛ فإن كان واجباً، فالمطلوب؛ وإن كان ممكناً، تسلسل أو دار، وقد تقدّم بطلانهما.

الأساس لسائر معتقداته الدينية وأبحاثه الكلامية. فإقامة البرهان من المتكلم يهدف أُموراً تالية:

١. تحصيل معرفة تحقيقية على ضوء البرهان العقلي؛ وهذا إحدى الغايات لعلم الكلام. قال صاحب *المواقف* ـ وهو يبحث عن فوائد علم الكلام ـ: «الأوّل: الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان.»[١] وقال اللاهيجي: «الأوّل: بالنظر إلى الطالب في قوّته النظرية وهو الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان».[٢]

٢. إرشاد المسترشدين وتعليمهم في مجال معرفة اللّٰه تعالى؛

٣. دفع الشبهات والإعتراضات الواردة من أهل الريب والإنكار.

يقول الإيجي: «الثاني: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجّة وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة» ومثله ما في *الشوارق*.[٣]

(٣) هذا هو البرهان المعروف عندهم بـ«برهان الإمكان والوجوب» ويُعدّ من أبكار أفكار الشيخ الرئيس ابن سينا، وقد قام بتقريره في كتبه *كالمبدأ والمعاد* و*الإشارات* و*النجاة*، وهو ـ على تقرير مبتكره ـ يتوقّف على المقدمات التالية:

---

١. المواقف في علم الكلام، ص ٨.
٢. شوارق الإلهام، ص ١٢.
٣. نفس المصدر؛ وللوقوف على تفصيل الكلام في مجال غايات علم الكلام انظر: ما هو علم الكلام للمؤلّف.

. . . .

الأُولى: الإذعان بأنّ هناك واقعية ووجوداً، وأنّ العالم ليس وهماً وخيالاً؛ وإليها أشار الشيخ بقوله: «لا شك أنّ هنا وجوداً».

الثانية: أنّ الموجود، بلحاظ ذاته، لا يخلو من وصفي الوجوب والإمكان، فإن كان الوجود له ضرورياً، كان واجب الوجود بالذات؛ وإن لم يكن كذلك، كان ممكن الوجود بالذات؛ إذ المفروض انّه موجود، فلا مجال للإمتناع، والمواد منحصرة في الثلاث. وهذا ما عناه الشيخ بقوله:

«كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير إلتفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب، فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيّوم؛ وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: انّه ممتنع بذاته، بعد ما فرض موجوداً... فيكون باعتبار ذاته الشيء الّذى لا يجب ولا يمتنع، وهو الإمكان».

الثالثة: الممكن بالذات يستحيل أن يصير موجوداً بذاته، فيحتاج في وجوده إلى غيره وهو العلّة. قال الشيخ: «ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فوجود كلّ ممكن الوجود من غيره». و هذا ـ في الحقيقة ـ هو قانون العلية الّذى يحكم به العقل على وجه البتّ والضرورة. وإليه أشار الحكيم السبزواري بقوله:

قد لزم الإمكان للمهيّة وحاجة الممكن أوّلية

الرابعة: أنّ العلّة لا تخلو من كونها ممكن الوجود بالذات أو واجب الوجود بالذات؛ فعلى الثاني يثبت المطلوب، وعلى الأوّل كانت معلولة لغيرها، وننقل الكلام إلى تلك العلّة، فإن كانت واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب، وإن كانت ممكناً بالذات، كانت معلولة لغيرها، وهكذا، فإن كانت العلّة ـ في أيّة مرتبة كانت ـ معلولة لمعلولها، لزم الدور، وهو مستحيل بالضرورة، وإن ذهبت السلسلة إلى غير النهاية، لزم تسلسل العلل إلى غير النهاية وهو محال

. . . .

(وقد أُقيم البرهان على استحالته في الأُمور العامّة)، ومع استحالة الدور و التسلسل لا مناص من القول بوجود الواجب الوجود بالذات وهو المطلوب.

يقول الشيخ: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلّقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها...».[1]

تقرير آخر لبرهان الإمكان والوجوب

إنّ التقرير المتقدّم متوقّف على بطلان الدور والتسلسل؛ وهاهنا تقرير آخر ليس متوقّفاً على ذلك؛ وهو نفس البرهان الّذي أقامه المصنّف لإبطال التسلسل في باب العلّة والمعلول، ويعدّ من إبتكاراته في هذا المجال، وله مقدمات تالية:

١. إنّ الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد؛

٢. إنّ الوجود لا يجب للشيء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء عدمه؛

٣. إنّ مجموع الممكنات ـ سواء أكانت متناهية أو غير متناهية ـ في حكم ممكن واحد، في جواز طروّ الإنعدام عليه بلحاظ ذاته. فنقول: كلّ ممكن لا يصير موجوداً إلّا بأن يجب وجوده عن علّته الموجودة الّتي يكون وجوبها إمّا بالذّات وإمّا بالغير؛ إذ لو لم يكن وجود علّته واجباً بالذات أو بالغير، لم تكن موجودة ـ بحكم المقدمة الأُولى ـ فلم يكن معلولها موجوداً؛ وهذا خلف.

فإن كان وجود علّته واجباً بالذات، ثبت المطلوب؛ وإن كان ممكناً بالذات، استحال أن يكون علّة لغيره، إذا لم يكن وجوده منتهياً إلى الواجب بالذات؛ لأنّ وجود المعلول إنّما يجب بعد أن ينسدّ عليه أنحاء عدمه ويصير عدمه ممتنعاً ـ وهذا بحكم المقدّمة الثانية.

---

١. راجع: المبدأ والمعاد، المقالة الأُولى، ص ١٥ـ١٨؛ شرح الإشارات، ج٣، ص١٨ـ٢٠ و النجاة، قسم الإلهيات، المقالة الثانية.

و هذا برهان قاطع[٤] أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله:﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (فصلّت: ٥٣)

و من أنحاء عدم المعلول عدم علّته؛ وهذا النحو من العدم غير ممتنع على المعلول المستند إلى علّة أو علل ممكنة غير مستندة إلى الواجب بالذات ـ وهذا بحكم المقدمة الثالثة ـ فيجوز عدم المعلول مع انعدام علّته أو علله غير المتناهية، فلا يمكن أن يصير وجوده واجباً، فلا يمكن أن يصير موجوداً، لكن قد فرضناه موجوداً، فوجب أن يستند وجوده إلى علّة واجبة الوجود لذاتها، بلا واسطة أو مع الواسطة وهو المطلوب.

قال اللاهيجي: «والعجب منه ﷺ مع تفرّده بتفطّن هذا الوجه في إبطال التسلسل ـ على ما مرّ سابقاً ـ كيف غفل عن ذلك».[١] أي كيف غفل عنه في مقام إثبات الصانع تعالى.

(٤) أشار بذلك إلى كلام الشيخ في وصف هذا البرهان حيث قال: «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيته وبراءته عن الصّمات، إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله. وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب.

وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾ ، أقول: إنّ هذا حكم لقوم؛ ثمّ يقول: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢]،أقول: إنّ هذا حكم للصّدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه».[٣]

قال صدر المتألهين: «إعلم أنّ الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الّذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى، من غير أخذهم في الإستدلال إمكان ما سواه أو الحدوث في الأجسام كما هو مسلك المتكلّمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين

١.راجع: شوارق الإلهام، ص ٤٩٧ـ٤٩٩ و ٢١٥ـ٢١٦.

٢. فصلت: ٥٣.

٣. شرح الإشارات، ج ٣، ص ٦٦.

وهو استدلال لميّ.(٥)

المشار إليهما في القرآن بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ ، ... بأنّه طريقة الصدّيقين الّذين يستشهدون بالحقّ لا عليه؛ وهي الّتي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ .[١]

وهم طائفة طريقتهم الإستدلال على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود، وإنّه يقتضي فرداً واجباً بالذات؛ ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته، ثمّ بالنظر إلى صفاته على كيفية صدور أفعاله واحداً بعد واحد؛ كلّ ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب، حتى إنّهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حقّ اللّه تعالى وصفاته وكلّيات أفعاله غير هذا الاعتقاد الّذي هم عليه.

ولا شك أنّ طريقتهم أشرف وأحكم من طريقة غيرهم كالمتكلّمين المستدلّين بحدوث الأجسام وأعراضها على وجود الخالق، ثمّ بأحوال الخليقة كالإحكام والتغيّر على صفاته تعالى، كالعلم والقدرة مثلاً.

فانظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الإعتبار؛ فانّهما متعاكسان متقابلتان: فالحكيم المتألّه يعدو من المعقول إلى المحسوس، والمتكلّم الباحث يعدو من المحسوس إلى المعقول».[٢]

(٥) الإستدلال اللّمّي ما يستدلّ على المعلول من طريق علّته؛ كالإستدلال على تمدّد الحديد من طريق ارتفاع درجة حرارته. وهذا على العكس في البرهان الإنّي الّذي يسمّى دليلاً؛ كالاستدلال على ارتفاع درجة حرارة الحديد من طريق تمدّده. وقد يستدلّ على أحد اللازمين لشيء باللاّزم الآخر، كالإستدلال على وجود الرعد من العلم بوجود البرق؛ فبعضهم عدّه قسماً ثالثاً من البرهان، وبعض آخر منهم ألحقه بالبرهان الإنّى فكلّما لم يكن الإستدلال من العلّة على المعلول يسمّى البرهان الإنّي. وإلى هذا أشار الحكيم السبزوارى بقوله:

---

١ فصّلت:٥٣.

٢.شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٨٣.

. . . .

بـــــرهاننا بـــــاللّمّ والإنّ قســـم　　　عـــلم مـــن العـــلّة بـــالمعلول لم

وعكســـــــه إنٌّ ، ولمٌّ أســــبق　　　وهــــو بــاعطاء اليــقين أوثــق

فــالوسط الواســط الإثـبات بكـلّ　　　إن ذا عــلى الثبوت واقـعاً يـدلّ

لمٌّ ، وقـــيل الآخـــر دليـــل　　　درج التــــلازم هــــنا ســبيل[1]

ومن الواضح أنّه تعالى ليس له علّة، فليس له برهان لمّي. قال الشيخ الرئيس: «إنّا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله، فلم يكن القياس دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً؛ فالأوّل ليس عليه برهان محض، لأنّه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً؛ فهذا الطريق لكونه لا من جهة الآثار يشبه اللّمّ، ومن جهة أنّه ليس من العلّة، ليس به أيضاً».[2]

أقول: هذا البرهان ـ في الحقيقة ـ استدلال من أحد المتلازمين على الآخر، فاللزوم في أصل الواقعية والوجود، والمتلازمان هما:

أ) انقسام الوجود إلى الواجب والممكن؛

ب) تحقق الواجب بالذات.

فقد استدلّ من أوّل المتلازمين (أ) على الثاني(ب)؛ وهذا قياس مركّب يمكن تقريره على النمط الإستثنائي هكذا:

۱. إن كان هناك موجود، لا يخلو من كونه واجباً بالذات أو ممكناً كذلك؛ لكن المـقدّم حقّ، فكذلك التالي.

۲. إن كان الموجود إمّا واجباً بالذات وإمّا ممكناً، وجب تحقّق الواجب بالذات؛ والمقدّم حقّ، فكذلك التالي.

---

۱. شرح المنظومة، قسم المنطق، كتاب البرهان.

۲.المبدأ والمعاد، ص ۳۳.

. . . .

والظاهر أنّ الشارح العلاّمة أخذ كلامه هذا (أعني قوله: «وهو استدلال لمّي») من كلام المصنّف في *شرح الإشارات* حيث قال: «ذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأُولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين، هو الإستدلال بالعلّة على المعلول...».[١]

لكن كلام المحقّق هذا، مذكور ذيل التنبيه الّذى ذكره الشيخ بعد إثبات الواجب بالذات وإثبات صفاته، حيث قال: «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيته وبراءته عن الصّمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود...»[٢] وعلى هذا، فمن المحتمل جدّاً أن يكون مراده، أنّ هذا الطريق الّذى سلكه الشيخ في إثبات وحدانيته تعالى وتنزّهه عن النقائص من قسم البرهان اللّمّي، وإن لم يكن كذلك في إثبات وجوده، هذا، مع ما عرفت من تصريح الشيخ ـ في كتاب *المبدأ والمعاد* ـ بأنّ طريقه لإثبات الواجب بالذات ليس برهاناً محضاً ولا دليلاً. ولا ريب في انّ المحقّق أعرف بآراء الشيخ ودقائق أقواله من غيره.

تنبيه

قال صدر المتألهين في *رسالة المشاعر* في حقّ الحكماء: إنّ طريقتهم في إثبات الواجب بالذات هو الإستناد بالإمكان، فليس طريقتهم هي طريقة الصديقين؛ حيث قال: «وغير هؤلاء يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركةللجسم، والمتكلّمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك».[٣]

وقال في الأسفار: «وغير هؤلاء ـ كالمتكلّمين والطبيعيين وغيرهم ـ يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره ـ كالإمكان للمهيّة، والحدوث للخلق،

١.شرح الإشارات، ج٣، ص٦۶.

٢. نفس المصدر.

٣. شرح رسالة المشاعر، ص ٣٧٢ـ٣٧٣.

. . . .

والحركة للجسم، أو غير ذلك و هي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته؛ لكن هذا المنهج أحكم وأشرف».[1]

فالظاهر أنّ قوله: «كالإمكان للمهيّة، والحدوث للخلق» راجع إلى المتكلّمين، كما أنّ قوله: «والحركة للجسم» راجع إلى الطبيعيين؛ وهذا ما نصّ عليه في *شرح الهداية* حيث قال: «واعلم أنّ الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الّذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير أخذهم في الاستدلال إمكان ما سواه، أو الحدوث في الأجسام، كما هو مسلك المتكلّمين...».

وهذا هو الصحيح لوجهين:

الأوّل: أنّ مسلك جمهور الفلاسفة في إثبات الواجب بالذات، هو مسلك الشيخ الرئيس؛ وليس فيه سلوك من الإمكان إلى الوجوب؛ بل سلك فيه من التأمّل في نفس الوجود وانّه يستلزم الواجب بالذات؛ إذ الموجود لا يخلو من كونه واجباً بالذات أو ممكناً كذلك؛ ووجود الواجب بالذات ضروري على كلا الوجهين، كما تقدّم تقريره.

الثاني: أنّ المراجع إلى كتب المتكلّمين يرى أنّهم سلكوا في إثبات الصانع تعالى تارة من طريق الإمكان، وأُخرى من طريق الحدوث. وفي ذلك يقول صاحب *المواقف* ـ و هو يشرح مسلك المتكلمين ـ: «قد علمت أنّ العالم إمّا جوهر أو عرض؛ وقد يستدلّ بكلّ واحد منهما إمّا بإمكانه أو بحدوثه؛ فهذه وجوه أربعة...».[2]

هذا؛ ولكنّ الإمام الرازي صرّح في *المباحث المشرقية* بانّ الإستدلال على وجوده تعالى من طريق الإمكان، هو معتمد الحكماء.[3] ولكنّه في كتاب *المحصّل* أطلق القول في هذا الطريق ولم ينسبه إلى الحكماء ولا إلى المتكلّمين. والظاهر من سياق كلامه أنّه يذكر طرق

---

١. الأسفار، ج ۶، ص ۱۴.
٢. المواقف فی علم الكلام، ص ۲۶۶.
٣. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ۴۶۷.

المتكلّمين، حيث قال: «إنّ العالم إمّا جواهر وإمّا أعراض، وقد يستدلّ بكلّ واحد منهما على وجود الصانع سبحانه، إمّا بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة».[1] والظاهر أنّ صاحب *المواقف* أخذ منه، فليجعل كلامه شاهداً على انّ كلام *المحصّل* ناظر إلى طرق المتكلّمين.

ثمّ إنّ الإستدلال بالإمكان عند المتكلّمين يغاير الإستدلال به عند الحكماء؛ فالمتكلّمون يأخذون بالإمكان بما هو وصف لهذا العالم المشاهد؛ فوزان الإمكان عندهم، وزان الحدوث؛ إذ كلاهما مأخوذان من الأشياء. فيصبح الإستدلال إنّياً من قسم الدليل، إذ هو استدلال بالعالم بما هو حادث أو ممكن، على صانعه.

وأمّا الحكماء، فينظرون إلى الوجود مطلقاً ويقسّمونه بالقسمة العقلية إلى الواجب والممكن ويستدلّون على وجود الواجب بالذات على كلا القسمين.

نعم، إذا أراد الحكيم أن يستدلّ على انّ العالم ليس هو الواجب بالذات، يحتاج إلى التأمّل فيه، وأنّه فاقد لما للواجب بالذات من الأوصاف والنعوت؛ وفي ذلك يقول الرازي:

«إنّ من الناس من يظنّ أنّه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم؛ وليس الأمر كذلك؛ بل يكفينا ذلك بالأمر الّذى ذكرناه من أنّ الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود؛ وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود، فالكلّ ممكن؛ والممكن مستند إلى الواجب؛ ففي الموجودات على كلّ حال موجود واجب الوجود. ثمّ إذا شرعنا بعد ذلك في إحصاء صفات واجب الوجود، فحينئذٍ يظهر أنّ العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليس بواجب الوجود، بل هو من آثار وجوده».[2]

وقد ذكر هذا الكلام ذيل طريقة الإمكان الّتي نسبها إلى الحكماء. وهي نفس الطريقة الّتي ذكرها الشيخ الرئيس؛ فراجع.

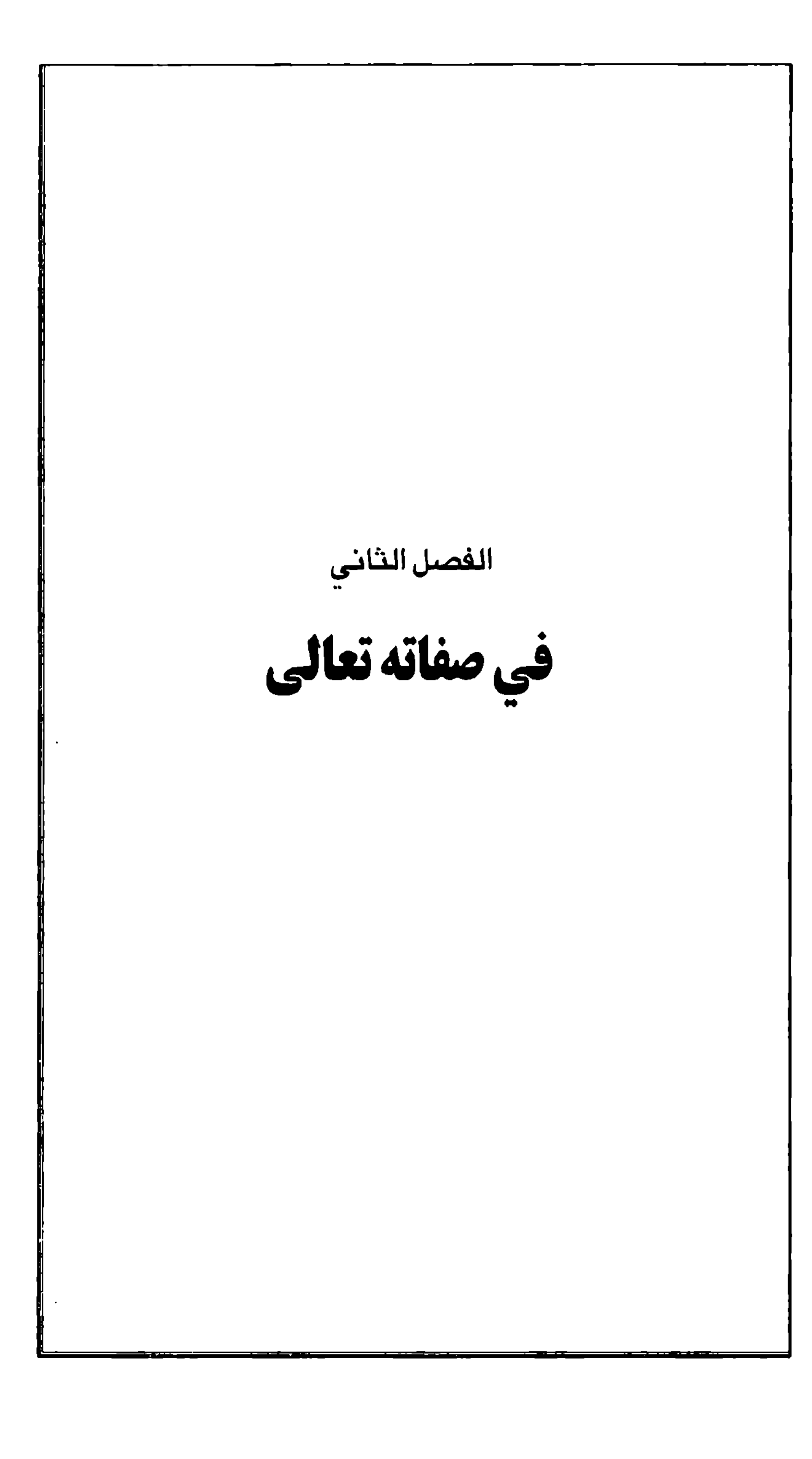
---

۱. تلخيص المحصل، ص ۲۴۲.
۲. المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۴۶۹.

والمتكلمون سلكوا طريقاً آخر، فقالوا: العالم حادث، فلا بدّ له من محدث؛ فلو كان محدَثاً، تسلسل أو دار؛ وإن كان قديماً، ثبت المطلوب؛ لأنّ القدم يستلزم[٦] الوجوب. وهذه الطريقة إنّما يتمشّى بالطريقة الأُولى، فلهذا اختارها المصنّف ﷺ على هذه.

---

(٦) الّذى يستلزم الوجوب من القدم ، القدم الذاتي، دون الزماني. والقدم الّذي مأخوذ في برهان الحدوث عند المتكلّمين، هو القدم الزماني. فبرهان الحدوث لا ينتج الواجب بالذات إلّا بالإستناد بطريقة الإمكان والوجوب. ومن هنا اختار المصنّف طريقة الإمكان على طريقة الحدوث.



الفصل الثاني

في صفاته تعالى

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى

في انّه تعالى قادر مختار

قال: الثاني في صفاته، وجود العالم[(١)] بعد عدمه ينفي الإيجاب.

---

(١) المقصود من العالم هو جميع ما سوى اللّٰه تعالى. وماسوى اللّٰه تعالى إمّا جواهر وإمّا أعراض. والمتكلّمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانيّة ولا يعتقدون بالممكن القديم زماناً؛ فكلّ ممكن ـ عندهم ـ فهو حادث بالحدوث الزماني؛ فالمراد من البعديّة في كلام المصنّف هو البعديّة من حيث الزمان؛ أي لم يكن العالم موجوداً ثمّ وجد. أمّا الحكماء فالممكن عندهم إمّا يكون حادثاً بالحدوث الزماني، وإمّا ليس كذلك؛ فجميع ما سوى اللّٰه حادث بالحدوث الذاتي.

وقد استدلّ المتكلّمون على إثبات حدوث العالم ـ بالمعنى المعهود عندهم ـ بطرق أعمّها مدلولاً هو أن يقال: كلّ ما سوى اللّٰه تعالى ممكن الوجود، وكلّ ممكن حادث، فكلّ ما سوى اللّٰه حادث؛ سواء كان جوهراً أو عرضاً، جسمانياً أو غير جسماني. وذلك لانّ الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد؛ ويستحيل أن يوجده حال وجوده، إذ هو تحصيل للحاصل؛ فيلزم أن يوجده حال لا وجوده؛ فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده وهو الحدوث.[١]

١.انظر: المحقّق الطوسي، قواعد العقائد، ص ۶۵، و الرازي،الأربعين.

. . . .

وردّ بأنّ تأثير المؤثر في الممكن، من حيث هو ممكن، لا من حيث هو موجود، ولا من حيث هو لا موجود؛ إذ كما أنّ تأثيره فيه حال وجوده مستحيل، لأنّه تحصيل للحاصل، كذلك يستحيل تأثيره فيه حال لا وجوده وعدمه، لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين.[١]

ثمّ إنّ الفاعل الموجَب يطلق على معنيين:

الأوّل: أن لا يكون للفاعل مشيّة أصلاً، كالنار في الإحراق؛ أو يكون له مشيّة، لكنّه لا يتمكّن من أن يفعل على وفق إرادته، كالمرتعش في تحريك يده مثلاً؛ وهذا المعنى منفي عن اللّٰه تعالى بالإتفاق.

وثانيهما: أن يُريد الفاعل الفعل دائماً فيفعله دائماً، أو لا يريده دائماً فلا يفعله دائماً، فالفعل أو الترك دائمي لا ينفك عن الفاعل، لكن بمشيّته الدائميّة؛ وهذا هو مورد النزاع بين الحكماء والمتكلمين.

والعجز الّذى هو مقابل للقدرة ونقص على الفاعل، إنّما هو مقابل لها بالمعنى الأوّل؛ إذ لم يتعارف أن يقال: الفاعل الّذى يفعل دائماً انّه عاجز عن الفعل؛ إذ لو أُريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّة الإمساك عن الفعل فهو خارج عمّا نحن فيه، إذ المفروض أنّه لو لم يشأ لم يفعل؛ وإن أُريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّة الفعل، فذلك الإطلاق خطأ، إذ هذا المعنى ممّا يحقّق القدرة ويؤكّدها؛ وهو المراد بقولهم:الوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار، بل يُحقّقه.

فقد تبيّن انّ إطلاق الايجاب عليه تعالى ـ بالمعنى الثاني ـ لا محذور فيه، ولا يلزم منه نفي كمال عنه تعالى، ولا إثبات نقص له؛ وإنّما مرجعه إلى القول بالممكن القديم زماناً والحادث ذاتاً؛ فالنزاع في الاختيار والايجاب راجع إلى النزاع في الحدوث والقدم.[٢]

١.شوارق الإلهام، ص ٥٠١.

٢. نفس المصدر، ص ٥٠٢، وراجع: گوهر مراد، ص ١٨٣ـ١٨٤.

أقول: لمّا فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الإستدلال على صفاته تعالى، وابتدأ بالقدرة. والدليل على أنّه تعالى قادر، أنّا قد بيّنا أنّ العالم حادث، فالمؤثّر فيه إن كان موجَباً، لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً، أعني العالم، والتالي بقسميه باطل.

بيان الملازمة: أنّ المؤثّر الموجَب يستحيل تخلّف أثره عنه، وذلك يستلزم إمّا قدم العالم، وقد فرضناه حادثاً، أو حدوث المؤثّر ويلزم التسلسل؛ فظهر انّ المؤثّر للعالم قادر مختار.

قال المصنّف في *قواعد العقائد*: «وموضع الخلاف في الداعي، فانّ المتكلّمين يقولون:انّه لا يدعو الداعي إلّا إلى معدوم، ليصدر عن الفاعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان أو تقدير الزمان، ويقولون: إنّ هذا الحكم ضروري، والحكماء ينكرونه».[1]

وقال الفاضل المقداد: «إعلم أنّه قد اشتهر بين المتكلمين أنّ الفلاسفة قائلون بايجاب اللّٰه تعالى؛ والمحقّقون ينفون صحّة هذا النقل عنهم، ويقولون بأنّهم يقولون باختياره تعالى؛ وقد حقّق المحقّق الطوسي ـ قدّس اللّٰه نفسه ـ موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه».[2]

من هو القادر؟

يطلق القادر على الوجوه التالية:

١. كون الفاعل بحيث قد يتخلّف عنه الفعل، فالقادر المختار هو الفاعل الّذى لم يكن بفاعل، ثمّ فعل.

٢. كون الفاعل بحيث يصحّ عنه الفعل والترك بلحاظ ذاته، وإن لم يتخلّف عنه الفعل.

٣. كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

١.قواعد العقائد، ص ٥٠.

٢.إرشاد الطالبين، ص ١٨٣.

قال: والواسطة(٢) غير معقولة.

أقول: لمّا فرغ من الإستدلال على مطلوبه، شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم، مع وجه المخلص منها. وتقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدلّ على أنّ مؤثّر العالم مختار، وليس يدلّ على انّ الواجب مختار، بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجَباً لذاته، وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار.

وتقرير الجواب: انّ هذه الواسطة غير معقولة؛ لأنّا قد بيّنا حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنيّ بالعالم كلّ موجود سوى اللّٰه تعالى، وثبوت واسطة بين ذات اللّٰه تعالى وبين ما سواه غير معقول.

والمتنازع فيه بين الحكماء والمتكلّمين هو المعنى الأوّل، دون الأخيرين. قال شارح *المواقف*: «أمّا كونه تعالى قادراً بمعنى "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"، فهو متّفق عليه بين الفريقين؛ إلاّ أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيّة الفعل الّذى هو الفيض الوجودي لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية، فيستحيل الإنفكاك بينهما، فمقدّم الشرطيّة الأُولى واجب صدقه، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقّه سبحانه».[١]

(٢) هذا جواب عن سؤال هو أنّ حدوث العالم لا يدلّ إلّا على أنّ المؤثّر فيه بلا واسطة يكون مختاراً لا مطلقاً؛ فيجوز أن يكون الواجب تعالى مؤثّراً في العالم بواسطة ممكن صادر عنه بالإيجاب، مؤثّر في العالم بالاختيار؛ فلا يثبت بذلك اختياره تعالى.

وتقرير الجواب ـ كما ذكره الشارح ـ هو أنّ تلك الواسطة أيضاً يكون من العالم، لأنّ المراد من العالم جميع ما سوى اللّٰه، وتوسّطه بين نفسها و بينه تعالى غير معقول.

قال اللاهيجي: «هذا التقرير غير مناسب من قِبَل المصنف؛ حيث لم يبيّن إلّا حدوث الأجسام وأعراضها ونفوسها، وجوّز وجود الجواهر المجرّدة العقليّة، حيث قال: «وأمّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه»[٢] فيجوز أن يكون الواسطة من تلك الجواهر.

---

١. شرح المواقف، ج٥، ص٥٠.

٢. راجع: كشف المراد، مبحث الجواهر والأعراض.

قال: ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين.(٣)

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره: أنّ المؤثّر إمّا أن يستجمع جميع جهات المؤثّريّة أو لا؛ فإن كان الأوّل كان وجود الأثر عنه واجباً، وإلّا افتقر ترجيحه إلى مرجِّح زائد، فلا تكون الجهات بأسرها موجودة؛ هذا خلف؛ أو لزم الترجيح(٤) من غير مرجِّح، وهو باطل بالضرورة. وإن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات، استحال

فالصواب أن يقرّر هذا الجواب، بأنّ صدور العالم الحادث عن الواسطة، إنّما يجوز بإرادة حادثة غير مستندة إلى الواجب الموجَب بالفرض، لأنّ استناد الحادث إلى القديم الموجَب لا يمكن إلاّ بحركة أزلية، وهي منتفية، لحدوث العالم الجسماني؛ وهذا، أعني حدوث الإرادة من غير استناد إلى الواجب، غير معقول، لكونه حدوثاً بلا سبب أو بأسباب مسلسلة، وكلاهما محال».[1]

(٣) هذا جواب عن دليل نافي القدرة. وتقريره: أنّ تحقق القدرة أعني تساوي الفعل والترك، يقتضي إمكان الأثر بالنسبة إلى المؤثّر؛ لكنّه إن استجمع شرائط التأثير كان الأثر واجباً، وإلّا كان ممتنعاً، فلا يتحقّق إمكان الأثر لمنافاته الوجوب والامتناع، فلا يتحقّق القدرة.

وتقرير الجواب: أنّا لا نسلّم منافاة الإمكان للوجوب أو الامتناع، لكونهما باعتبارين: أحدهما باعتبار القدرة فقط، وثانيهما باعتبار سائر الشرائط كالإرادة، كما انّه يصحّ اجتماع الوجوب بالغير مع الإمكان الذاتي في المعلول.[2]

(٤) يعني إن كان جميع جهات المؤثّريّة موجوداً، كان وجود الأثر واجباً، وإلّا ـ أي و إن لم يكن وجود الأثر واجباً ـ لزم أحد الأمرين: أحدهما خلاف الفرض، إن كان عدم وجوب الأثر لأجل عدم كون جميع جهات المؤثّرية موجوداً؛ والثاني: الترجيح من غير مرجِّح، أي ترجيح إيجاد الأثر في زمان دون قبله؛ وكلاهما مستحيل.

---

١. شوارق الإلهام، ص ٥٠٦.

٢. نفس المصدر.

صدور الأثر عنه، وحينئذٍ لا يمكن تحقّق القادر؛ لأنّه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترک، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل؛ فلا تتحقق المكنة من الطرفين (أي الفعل والترك).

وتقرير الجواب: أنّ الأثر تعرض له نسبة الوجوب والإمكان باعتبارين، فلا يتحقق الموجَب، ولا يلزم الترجيح من غير مرجِّح. وبيانه: أنّ فرض استجماع المؤثّر جميع ما لا بدّ منه في المؤثّرية، هو بأن يكون المؤثّر المختار مأخوذاً مع قدرته الّتي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها، ومع داعيه الّذي يرجّح أحد طرفيه، وحينئذٍ يجب الفعل بعدهما، نظراً إلى وجود الداعي والقدرة، ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الإمكان نظراً إلى مجرّد القدرة والاختيار، وهذا كما[5] إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار، فإنّه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع، ولاينافي الاختيار. وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلّمين في قولهم القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجِّح.

قال: و[6] اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.

---

(۵) يعني كما أنّ الوجوب اللاحق لوجود المعلول ـ وهو الوجوب بشرط المحمول ـ لا ينافي إمكانه الذاتي، كذلك الوجوب السابق لوجود المعلول، الحاصل من العلّة التامّة والفاعل المريد، لا ينافي إمكان وقوعه بالقياس إلى العلّة غير التامّة وذات الفاعل وقدرته؛ فالفعل بالقياس إلى ذات الفاعل وقدرته ممكن، وبالقياس إلى الفاعل المريد واجب، و لامنافاة بينهما.

(۶) هذا عطف على قوله: «عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين» أي ويمكن اجتماع القدرة... . و تقرير الإشكال: أنّ قدرة الفاعل إمّا تتعلّق بالفعل حال وجوده، أو حال عدمه؛ ففي الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، ويكون تركه مستحيلاً؛ وفي الثاني يلزم اجتماع الوجود والعدم في مورد واحد وفي زمان واحد، وهو اجتماع النقيضين المحال؛ فيكون

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن نقول: الأثر إمّا حاصل في الحال، فواجب، فلا يكون مقدوراً؛ أو معدوم، فممتنع، فلا قدرة.

وتقرير الجواب: أنّ الأثر معدوم حال حصول القدرة، ولا نقول إنّ القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود فى تلك الحال، بل في المستقبل؛ فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال؛ لأنّه مشروط بالإستقبال الممتنع في الحال، وإذا كان كذلك، فلا قدرة عليه في الحال، وعند حصول الإستقبال يعود الكلام؛ لأنّا نقول : القدرة لا تتعلّق بالوجود في الاستقبال في الحال، بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضّدّ.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر. وتقريره: أنّ القادر لا يتعلّق فعله بالعدم؛ فلا يتعلّق فعله بالوجود. أمّا بيان المقدمة الأُولى: فلأنّ الفعل يستدعي الوجود والإمتياز،

الفعل مستحيلاً، والقدرة لا تتعلّق بالمحال.

وتوضيح الجواب: أنّ القدرة لا تتعلّق بالمعدوم حين عدمه ليصير موجوداً في ذلك الوقت، بل تتعلّق به ليتحقق في المستقبل؛ فظرف تعلّق القدرة بالفعل هو المستقبل، وإن كان الفاعل قادراً على الفعل في الحال؛ فلا منافاة بين كون الفاعل قادراً على الفعل حين عدمه؛ إذ القدرة لا تتعلّق بالمعدوم حين عدمه ليكون موجوداً في ذلك الوقت، بل في وقت آخر، أي المستقبل.

وهذا معنى قول الشارح: «القدرة لا تتعلّق بالوجود في الإستقبال في الحال، بل في الاستقبال»؛ أي القدرة حاصلة في الحال وتتعلّق بوجود الفعل الّذى يريد الفاعل وقوعه في المستقبل، حتى يتحقّق في المستقبل، لا أن يتحقّق في الحال، حتى تكون إرادة لما هو مستحيل الوقوع.

وهما ممتنعان في المعدوم؛ وأمّا الثانية[٧]: فلأنّكم قلتم:القادر هو الّذي يمكنه الفعل والترك، وإذا انتفى إمكان الترك انتفى امكان الفعل.

وتقرير الجواب: أنّ القادر هو الّذي يمكنه أن يفعل، وأن لا يفعل؛ وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضدّ وهو العدم.

قال: وعمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة.

أقول: يريد بيان أنّ اللّه تعالى قادر على كلّ‌مقدور؛ وهو مذهب[٨] الأشاعرة.

---

(٧) يعني أنّ القادر ـ حسب التعريف ـ هوالّذي يمكنه الفعل والترك؛ يعني ليس الفعل واجباً له، ولا الترك مستحيلاً؛ هذا مع أنّ وجوب الفعل يستلزم امتناع الترك، وامتناع الترك يستلزم وجوب الفعل؛ فإذا كان الترك مستحيلاً ـ بما تقدّم ـ كان الفعل واجباً، فلم يكن الفاعل قادراً و مختاراً، فقوله: «إذا انتفى إمكان الترك» أي صار مستحيلاً، وقوله: «انتفى إمكان الفعل» أي صار واجباً.

وبما ذكرناه يظهر معنى قوله: «إنّ القادر لا يتعلّق فعله بالعدم، فلا يتعلّق فعله بالوجود»؛ أي انّ الفاعل ليس فاعلاً قادراً ومختاراً، فالفعل الصادر عنه ليس فعلاً اختيارياً له؛ ولا يعني عدم تحقّق الفعل وصدوره عن الفاعل رأساً، بل يقصد عدم صدوره عن الفاعل بوصف كونه قادراً.

(٨) انّ هاهنا جهات من البحث:

١. إنّه تعالى قادر على كلّ ممكن، سواء تعلّقت قدرته وإرادته بإيجاده فصار موجوداً، أو لم تتعلّق به، فلم يوجد أصلاً كالعنقاء مثلاً.

٢. إنّ كلّ‌ما هو موجود من الممكنات فهو معلول له تعالى وموجود بقدرته، إمّا بلا واسطة، أو بواسطة أسباب ومؤثّرات غيره تعالى.

٣. إنّ ما سوى الذات والصفات، من الموجودات الممكنة، واقع بقدرته تعالى وإرادته ابتداء، بحيث لا مؤثّر سواه مطلقاً؛ وهذا مبنيّ على نفي العلّية والمعلولية. وهذا الأخير هو

وخالف أكثر الناس في ذلك: فإنّ الفلاسفة[٩] قالوا إنّه تعالى قادر على شيء واحد؛

مذهب الأشاعرة. قال التفتازاني: «وقد تفسَّر شمول قدرته بأنّ ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداءً، بحيث لا مؤثّر سواه. وهذا مذهب أهل الحقّ من المتكلّمين، وقليل ما هم».[١]

وأنت خبير بأنّ نفي التأثير عن غيره تعالى، حتّى على وجه المأذونية والتبعيّة، ليس إلّا نفي العلّية، ومعه ينسدّ باب إثبات الصانع؛ كما انّ لازمه القول بالجبر في أفعال الإنسان. فتفسير عمومية قدرته تعالى بهذا المعنى، لا يوافق قواعد العقل وأُصول الشريعة. وهذا من الشارح العلاّمة عجيب جدّاً. فالصحيح في عموميّة قدرته تعالى، هو المعنى الأوّل والثاني، دون الأخير. وعلى هذا يرتفع الخلاف بين الحكماء وغير الأشاعرة من المتكلّمين.

(٩) إنّ المختار عند الفلاسفة الإلهيين، هو أن لا مؤثّر بالذات وبالإستقلال سوى الواجب الوجود بالذات ـ عزّ اسمه ـ وانّ جميع الموجودات متعلّق لقدرته تعالى ومعلول لها، إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة. وأمّا إمتناع صدور المتعدد عن الواحد البسيط، فلأنّه يستلزم المحال؛ أي كون الواحد بما هو واحد، كثيراً بما هو كثير. وهذا هو اجتماع النقيضين. وقد تقدّم أنّ البحث عن عمومية القدرة راجع إلى شمول القدرة لكلّ ما هو ممكن ذاتاً ووقوعاً، فإذا كان أمر مستحيلاً ذاتاً أو وقوعاً، فهو خارج عن البحث، وعدم تعلّق القدرة به ليس لمحدودية في القدرة، بل لعدم تحقّق القابلية. وهذا كما أنّ قدرته تعالى لا تتعلّق بايجاد شريك له سبحانه، إذ شريك الباري ممتنع بالذات، وليس هذا تحديداً لقدرته العظيمة.

وإلى هذا أشار الامام علي بن أبي طالب عليه السلام في جواب السائل: «هل يكون اللّٰه سبحانه قادراً على أن يجعل الدنيا في بيضة بحيث لا يصغر الدنيا ولا تكبر البيضة»؟ **«إنّ اللّٰه تعالى لا ينسب إلى العجز، ولكنّ الّذى سألته لا يكون».**[٢]

فعدّ الفلاسفة من المنكرين لعمومية قدرته تعالى غير وجيه جدّاً، والشارح العلامة لم

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٠٥.

٢. الشيخ الصدوق، التوحيد، الباب ٩، الحديث ٩.

لأنّ الواحد لا يتعدّد أثره. وقد تقدّم(١٠) بطلان مقالتهم. والمجوس(١١) ذهبوا إلى أنّ الخير من اللّٰه تعالى والشرّ من الشيطان؛ لأنّ اللّٰه خير محض وفاعل الشرّ شرير.

والثنوية ذهبوا إلى أنّ الخير من النور و الشرّ من الظلمة؛ والنظّام(١٢) إلى أنّ اللّٰه

يذكرهم في عداد المنكرين في كتابه *أنوار الملكوت*؛ فراجع.[١]

(١٠) وذلك عند البحث عن العلّة والمعلول، في الأُمور العامّة، المسألة الثالثة. وقد خالف الشارح هناك المصنّف في قوله : «ومع وحدته يتّحد المعلول» أي إذا كان الفاعل واحداً، كان معلوله واحداً، وهذا من أحكام العلّة الفاعلية. كما إنّ «وجوب وجود المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير» حكم آخر لها؛ فالمصنّف وافق الفلاسفة في هذه المسألة، والشارح خالفهم.

(١١) إنّ المجوس صنفان: المجوس الأصلية، وهم ذهبوا إلى أنّ الأصلين ـ أي النور والظلمة ـ لا يجوز أن يكونا قديمين؛ بل النور أزلي والظلمة محدثة. وغيرهم قائلون بأصلين أزليين ويسمّون بالثنوية... .[٢]

وقد يوجد التعبير بالنور والظلمة في طريقة أهل الإشراق من حكماء الفرس؛ وهو رمز على الواجب والممكن.[٣]

ثمّ إنّ إسناد القبائح، وهي الشرور الأخلاقية، إلى الشيطان، قاعدة دينية مصرَّح بها في القرآن الكريم؛ لكن لا بمعنى استقلاله في التأثير، بل بمعنى الوسوسة والإغواء.

(١٢) هو أبو إسحاق بن إبراهيم بن سيّار بن هاني البصري ابن أُخت أبي الهذيل العلاف؛ وكان النظّام أُستاذ الجاحظ وأحمد بن الخابط. قالت المعتزلة: إنّما سمّي بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً. وقال غيرهم: إنّما سمّي بذلك لأنّه كان ينظم الخرز في السوق ويبيعها. وهو من مشائخ المعتزلة في عصره وتوفي سنة ٢٣١هـ.

---

١. أنوار الملكوت، ص ٨٧.

٢. الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٢٣٣ـ٢٢٤.

٣. شوارق الإلهام، ص ٥٠٨.

تعالى لا يقدر على القبيح، لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة؛ وذهب البلخي(١٣) إلى أنّ اللّٰه لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنّه(١٤) إمّا طاعة أو سفه؛ وذهب الجبّائيان(١٥) إلى انّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد، وإلّا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد اللّٰه احداثه والعبد عدمه.

وهذه المقالات كلّها باطلة؛ لأنّ المقتضي(١٦) لتعلّق القدرة بالمقدور إنّما

---

(١٣) هو أبو القاسم عبد اللّٰه بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي. توفّي سنة ٣١٧ أو ٣١٩هـ وهو من مشائخ المعتزلة في مدرسة بغداد. و خالف البصريين من المعتزلة في أمور. راجع في ذلك كتب *الملل والنحل*.[١]

(١٤) قرّر كلامه في *شرح المواقف* هكذا:«لأنّه طاعة مشتملة على مصلحة، أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سفه خال عنهما، أو مشتمل على متساويين منهما».[٢]

(١٥) وهما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي (٢٣٥ـ ٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم عبد السّلام الجبّائي (٢٧٧ ـ ٣٢١هـ) وهما من مشائخ المعتزلة في مدرسة البصرة. قال ابن النديم في حقّ الوالد :«هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام وسهّله ويسّر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه، لا يدافع في ذلك».[٣]

وقال ابن خلّكان في حقّ الولد ووالده: «المتكلّم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الإعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما».[٤]

(١٦) قد تقدّم أنّ مصحّح القدرة هو الإمكان، وذلك لأنّ الممكن يتساوى إليه الوجود والعدم، فيصحّ فيه الفعل والترك؛ أمّا الواجب بالذات فلا يصحّ فيه العدم، كما إنّ

---

١. الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص٧٧، والفرق بين الفرق.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص٦٣.

٣.ابن النديم، الفهرست، الفنّ الأوّل من المقالة الخامسة.

٤. وفيات الأعيان، ج٣، ص١٨٣، انظر: بحوث فى الملل والنحل، ج٣، ص٢١٦ـ٢٢١.

هو الإمكان؛ إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلّق، والإمكان ثابت في الجميع، فيثبت الحكم، وهو صحّة التعلّق. وإلى هذا أشار المصنف ﷺ بقوله: «وعمومية العلّة أي الإمكان تستلزم عمومية الصفة، أعني القدرة على كلّ مقدور».

والجواب عن شبهة المجوس: أنّ المراد(١٧) من الخَيّر والشرير، إن كان مَن

الممتنع بالذات لا يصحّ فيه الوجود؛ فالواجب والممتنع بالذات لا يتّصفان بالمقدورية، وأمّا الممكن فهو يتصف بالمقدوريّة. فإذا كان الفاعل قادراً بالقدرة المطلقة، تعلّقت قدرته بكلّ مقدور، أي بكلّما هو موجود من الممكنات، كما يصحّ تعلّقها بما لم يوجد بعدُ. و على هذا نقول:

إن كان اللّٰه تعالى قادراً بالقدرة المطلقة، تعلّقت قدرته بكلّ ممكن موجود، لكن المقدّم حق، فكذلك التالي. وهذا التعلّق ـ كما تقدّم بيانه ـ، إمّا بلا واسطة و إمّا مع الواسطة؛ وليست الواسطة شرطاً لفاعليته تعالى، بل متمّماً لقابلية القابل؛ على ما جرى عليه نظام الوجود، من قاعدة العلّية الموافقة لحكمته تعالى.

(١٧) يعني أنّ الخيّر والشرير قد يراد بهما من يكون خيره أو شرّه أكثر وأغلب؛ وقد يراد بهما من يفعل الخير والشرّ بلا أكثرية؛ فإطلاق الشرير عليه تعالى بالمعنى الأوّل محال، وأمّا بالمعنى الثاني فلا محذور فيه؛ وحاصله: أنّ هناك خير كثير وشرّ قليل، ولا إشكال في إسنادهما إليه سبحانه.

ولكن[١] هذا الجواب لا يحسم مادة الإشكال؛ إذ لهم أن يقولوا إنّ اللّٰه تعالى صِرف الوجود ومَحْض الخير، فيمتنع أن يصدر عنه الشرّ الّذي مناطه ليس إلاّ العدم، سواء كان الشرّ غالباً أو مغلوباً. والحقّ في الجواب هو أنّ الشرّ أمر عدميّ لازم للموجودات الماديّة فلا يحتاج إلى جاعل وراء جاعل الخير وموجده وإليك بيانه:

إنّ الشرّ قد يطلق على الأُمور العدمية؛ مثل الموت الّذي هو عدم الحياة، والفقر الّذي هو

---

١. شوارق الإلهام، ج١، ص٥٠٨.

فعَلَهُما، فلَم لا يجوز إسنادهما إلى شيء واحد؟ وأيضاً الخير والشرّ ليسا ذاتيّين للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شرّاً بالقياس إلى آخر؛ وحينئذٍ يصحّ إسنادهما إلى ذات واحدة؛ وعن شبهة النظّام أنّ الإحالة حصلت بالنظر(١٨) إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحّة تعلّق القادر؛ وعن شبهة البلخي أنّ الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي؛ وعن شبهة الجبّائيين أنّ

عدم الغناء، والجهل الّذى هو عدم العلم ونحوها؛ ومثل هذه الأُمور الّتي لا وجود لها، لا تحتاج إلى علّة موجِدة؛ وقد يطلق على الأُمور الموجودة كالصاعقة، والزلزلة، والذئب والحيّة ونحوها، فوجود هذه الأُمور بالقياس إلى ماهياتها ليس بشرّ. وإنّما تقتحم الشريّة بالقياس إلى غيرها من الموجودات الّتي يتألّم و يتأذّى بها، فالشريّة تنتزع في وعاء المقايسة؛ وبعد فرض وجودها الّذى هو خير لأنفسها، فيصحّ تفسير الشرور مع الاعتقاد بمبدأ واحد هو اللّٰه عزّ اسمه.

قال العلاّمة الطباطبائي: «الّذى تعلّقت به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأُمور الّتي يقارنها شيء من الشرّ، إنّما هو القدر الّذى تلبّس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليّته؛ وأمّا العدم الّذى يقارنه، فليس إلّا مستنداً إلى عدم قابليته، وقصور استعداده. نعم ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعَرَض لمكان نوع من الاتّحاد بينه و بين الوجود الّذى يقارنه هذا».[١]

(١٨) أي بالنظر إلى عدم تحقّق الداعي، وبانتفائه تنتفي العلّة التامّة، فيستحيل وجود المعلول؛ وهذا لا ينافي الإمكان الذاتي. ثمّ إنّ عنوان الطاعة والمعصية منتزع من ملاحظة الفعل ومقايسته إلى الأحكام المولوية، وهذا مستحيل في حقّه تعالى؛ وأمّا نفس الفعل فهو أمر تكويني،وبما انّه من الأُمور الإمكانية فيستند إلى قدرته تعالى بلا إشكال.

---

١. الميزان، ج١٣، ص١٨٨.

العـدم[١٩] إنّما يحصـل إذا لم يوجـد داع لقـادر آخـر على إيجاده.

---

(١٩) يعني تعلّق إرادة الإنسان بعدم شيء لا تكون علّة تامّة لذلك؛ وإنّما تؤثّر إذا لم يكن هناك داع وإرادة لقادر آخر تعلّق بايجاده وهو أقدر وأقوى منه، كما في ما نحن فيه؛ إذ القدرة القديمة غالبة على القدرة الحادثة؛ فقدرة الإنسان إنّما تؤثّر إذا لم تعارض بقدرته تعالى، إذ قدرته لا تصلح للمعارضة لقدرته تعالى. وتوهّم كون قدرة الإنسان معارضاً لقدرته سبحانه نشأ من تصور الإستقلال للإنسان في فعله؛ كما هو لازم القول بالتفويض.

المسألة الثانية

في أنّه تعالى عالم[1]

---

(١) إنّ البحث حول علمه تعالى يقع في الجهات التالية:

١. علمه تعالى بذاته؛ و هو علم حضوري بلا إشكال.

٢. علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها، أي في مرتبة ذاته سبحانه؛ فهو علم حصولي عند المشائيين و من تبعهم من المتكلّمين، وحضوري إجمالي عند الإشراقيين، وحضوري إجمالي في عين انّه كشف تفصيلي عند صدر المتألهين وأتباع مدرَسته.

٣. علمه تعالى بالموجودات بعد إيجادها أي في مرتبة فعله سبحانه؛ وهو على وجه كلّي عند المشائيين، و شامل للكليات والجزئيات جميعاً عند الإشراقيين وأصحاب الحكمة المتعالية.

ثمّ إنّ تحقيق الحقّ في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد و بعده من أدقّ الأبحاث في الإلهيات و في ذلك يقول صدر المتألهين: «ولعمري إنّ إصابة الحقّ في هذا الأمر الجليل، على الطريق الّذى يوافق الأُصول الحكمية، ويطابق القواعد الدينية متبرّئاً عن المناقشات ومنزّهاً عن المؤاخذات في أعلى طبقات القوى الفكرية، و هو في الحقيقة تمام الحكمة الإلهية الحقّة، قلّ من اهتدى إليه سبيلاً و لم تزلّ قدمه فيه؛ و ها هو الشيخ الرئيس، مع جلالة

قدره و نباهة ذكره و براعته في العلوم وذكائه الّذي لم يعدل بـه ذكـاء، كـيف زلّ قـدمه وضلّ عقله حتي رضيت نفسه بتجويز إرتسام الحقائق في ذاته تعالى، و تسويغ كون مبدعاته و أوائل مفطوراته أُموراً ذهنية ضعيفة الوجود، وكون ما يوجد بتوسطها أقوى منها، مع انّ العلّة و المقدّم في الوجود يجب أن يكون في باب الموجودية والقوام أقوى تحصّلاً و آكد تقوّماً وأشدّ استقلالاً من معلولها و ما يتأخّر عنها في الوجود.

والإنصاف أنّ طريقة شيخ الإشراق ومتابعيه، أقرب إلى الحقّ مـن طـريقة غـيره مـن الحكماء وغيرهم في باب العلم: كارتسام الصور الّذي قال به الشيخان (أي الفارابي و ابـن سينا) واتباعهما، ووجود المُثُل الّتي قال بها أفلاطون الإلهي، واتحاد العاقل و المعقول الّذي ذهب إليه فرفوريوس و متابعوه من المشـائين، و ثبوت المعدومات سواء نسب إلى الخارج كما زعمته المعتزلة، أو إلى الذهن كما زعمه بعض مشائخ الصوفية، مثل الشيخ العارف محيي الدين العربي و تلميذه الشيخ المحقّق صدر الدين القونوي على مـا نـقل عـنهم، أو العـلم الإجمالي الذي اكتفى به أكثر المتأخّرين.

تبيين علمه تعالى على قاعدة الإشراق

وتلك الطريقة ، أي إثبات علمه تعالى على قاعدة الإشراق، مبناها على أنّ علمه تعالى بذاته هو كونه نوراً لذاته، و علمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له؛ فعلمه تـعالى محض إضافة إشراقية عنده؛ فواجب الوجود مستغن في علمه بالأشياء عـن الصـورة، وله الإشراق والتسلّط المطلق، فلا يحجبه شيء عن شيء؛ وعلمه و بصره واحد، و علمه يرجع إلى بصره، لا انّ بصره يرجع إلى علمه كما في غير هذه القاعدة؛ ونوريته نفس قدرته؛ فانّ النور فيّاض لذاته بمعنى انّ علمه بالأشياء نفس ايجاده لها، كما انّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه؛ فله إضافة الفعّالية إلي جميع الأشياء، بها يصحّح جميع الإضافات كالعالمية

. . . .

وغيرها، إذ هي عينها في التحقق.

فهذا مذهبه في علم اللّٰه، وبيانه على ما جرى بينه و بين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية. إنّما يتأتى بأن يبحث الإنسان أوّلاً في علمه بذاته و علمه بقواه، ثمّ يرتقي إلى علم ما هو أشدّ تجرّداً بذاته و بالأشياء الصادرة عن ذاته، فيعلم من ذلك انّ علم المبدأ الأعلى ليس بالصورة مطلقاً، بل بالمشاهدة الحضورية و الإشراق الحضوري؛ إذ قد تحقّق انّ النفس غير غائبة عن ذاتها، وإدراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها، كما انّ إدراكها لبدنها ووهمها وخيالها إنّما يكون بنفس هذه الأشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس، لانّ الصورة المرتسمة فيها كلّية والإنسان يدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية....

فإذا حقّق و تبيّن انّ النفس غير غائبة عن ذاتها، ولا عن قواها ولا الصور المتمثّلة في قواها محجوبة عنها، ولا بدنها الجرمي مختفٍ عليها لكونها نوراً قاهراً عليها،فالوجود البحت المتمجّد الواجبي، إذ هو في أعلى مرتبة النورية والتجرّد والتقدّس عن شوب ما بالقوّة وله إضافة الجاعلية التامة إلى ما سواه، فلا جرم يعلم ذاته و يعلم العقول والأجرام وقواها بمجرّد الإضافة المبدئية والإحاطة الشهودية.

فكما انّ علمه بذاته لا يزيد على ذاته، كذلك علمه بالأشياء غير زائد على حضور ذواتها و العقول القادسية و الذوات الجرمية سواسية الحضور لديه.

طريقة العلاّمة الطوسي

ولمّا تفطّن الشارح لكتاب *الإشارات*، و هو العلاّمة الطوسي، انّ إثبات الصور في ذات اللّٰه تعالى (كما هو مذهب صاحب *الإشارات*) قول فاسد، ناقضه و حاول طريقة أُخرى لتصحيح مسألة العلم، مع معاهدته نفسه على أن لا يخالف الشيخ أصلاً، وأنت إذا تأمّلت طريقته تأمّلاً شافياً، وجدتها مأخوذة من طريقة شيخ الإشراق الّتي يقول بصحّتها كلّ من سلك طريقة الحقّ

. . . .

وكوشف بالأنوار الإلهية، لكن تخالفها هـذه بـجعل عـلوم المـجرّدات بـالأشياء بـحصول صورالأشياء فيها، ثمّ بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مـناطاً لعـلم اللّـه تـعالى بالأشخاص المادّية والحوادث الكونية.

وهو غير جيّد؛ فقد عرفت من طريقة صاحب الإشراق انّ الجواهر القاهرة النورية يعرف كلّ واحد منها ذاتها، و يدرك جميع الموجودات الّتي دونها بالإضافة الإشراقـية مـن دون احتياج إلى أن يكون فيها صورة و أثر؛ وأنّ الواجب بذاته، كما يـدرك المـجرّدات العـقلية بالإشراق الحضوري، يدرك الأُمور المادّية بالإشراق الحضوري، من غير أن يدركها بالصور الحاصلة في المبادئ المفارقة.

طريقة صدر المتألهين في علمه تعالى

وبالجملة، فسلك هذا الشيخ المتألّه أصحّ المسالك في كيفية علم الواجب الحـق، وبـعد طريقته طريقة العلاّمة الطوسي في الوثاقة، لكنّها غير تامة؛ و إن كان في طـريقة صـاحب الإشراق أيضاً قصور من جهة انّ مناط علمه تعالى بالأشياء لو كـان نـفس وجـوداتـها و ظهوراتها لم يكن في مرتبة ذاته علم بشيء من الأشياء بل يكون عالميته بالأشياء مجرّد إضافة إليها المتأخرة عن ذاته. فلا بدّ من الرجوع إلى طريقنا في كيفية علمه تعالى، فانّها تمام في باب القوّة و المتانة، بل لعمري انّه من العجائب الّتي لم تر مثلها أعين الأنام، ولم تسمع نظيرتها أسماع أولي العقول و الأفهام و هو ممّا آتانيه ربّي الّذي يعطي كلّ ذي حقّ حقّه و لا يقصر عن قابل مستحقه، فانّ الفيض عام و الجود تام».[1]

ثمّ إنّه ﷺ أرجع إلى كتابه *المبدأ والمعاد* و قال: «وتحقيق الحقّ في كيفية علم اللّه تعالى على الوجه الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خـلفه يـطلب عـندنا و قـد

---

١. شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٢٥ـ ٣٣٠.

أوردنا طرفاً منه في كتاب *المبدأ و المعاد*»[1] و قد بسط الكلام في نقل الأقوال و تنقيبها ثمّ أدلىٰ بما وصل إليه من الحقّ في المسألة و هذا خلاصة كلامه:

«إنّ الواجب تعالى لمّا كان مجرّداً عن المادّة والقوّة والإستعداد في غاية التجرّد، فيكون عقلاً وعاقلاً و معقولاً. ولمّا كانت الممكنات بأسرها مستندة إليه على الترتيب النازل منه و الصاعد إليه، بحيث لا يقدح صدور هذه الكثرات و المركبات في وحدته الحقّة و بساطته الصرفة، فجميع الموجودات في سلسلة الحاجة يرتقي إلى ذاته، و ذاته علّة تامّة لها ولعللها؛ ونسبته إلى الجميع، سواء كانت مفارقات أو ماديات، نسبة واحدة إيجابية عقلية، فهو يعرف الممكن بأسبابه الّتي بها يجب وجوده.

وكما أنّ كماله في إيجاده الأشياء هو بكونه من تماميّة الوجود وفرط التحصّل على نحو يفيض عنه جميع الموجودات والخيرات، و هو غني في ذاته عمّا سواه، فكذلك كماله في علمه ليس بنفس حضور ذوات الأشياء أو صورها عنده حتى يكون بحيث لو لم يكن ذواتها العينية أو صورها العلمية في مرتبة ذاته تعالى لزم كونه فاقداً لكمال في مرتبة ذاته، واجداً له في مراتب متأخرة عنها،ليلزم استكماله بغيره بعد نقصه في حدّ ذاته؛ تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً.

بل كماله العلمي كونه في العاقلية على غاية يستتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته، بناءً على انّ معلولاته من حيث إنّها معلولاته، معقولاته وبالعكس؛ بلا تفاوت بالذات أو الاعتبار، و إنّما التفاوت في اللفظ؛ و بحسبه يقع التأخير والتقديم في التعبير لا في المعبَّر عنه.

فإذا كان معقولية ذاته مبدأً لمعقولية سائر الأشياء له، وانكشافها لديه، كما انّ وجوده مبدأً لوجودها مرتبطة به منتسبة إليه على الترتيب السببي والمسبّبي، و كان ترتيبها الوجودي الضروري هو بعينه ترتيبها العقلي الشهودي، كان ذاته تعالى علماً بجميع الموجودات، و ذاته

---

١. نفس المصدر، ص ٣٢۴.

قال: والإحكام والتجرد واستناد كلّ شيء إليه دلائل العلم.

أقول: لمّا فرغ من بيان كونه تعالى قادراً، شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه؛ واستدلّ على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة: الأوّل منها للمتكلّمين(٢) والآخران للحكماء.

تعالى أولى بأن يسمّى علماً بالموجودات العينية من الصور الحاصلة عنها في الأذهان، فانّ معلوميتها بالصور يكون معلوميّة بالعرض؛ ومعلوميتها بسبب معلومية ذاته بذاته الذي هو مبدأ لوجودها على نحو الانكشاف والظهور لديه، وصدورها على وصف المثول بين يديه، يكون معلومية بالذات؛ ولا شك انّ ما يعلم به الشيء بالذات أولى بأن يسمّى علماً بذلك الشيء ممّا يعلم به ذلك الشيء بالعَرَض. ففي علمه بالكل كثرة حاصلة بعد الذات، و الكلّ بكثرته منكشف له بوحدته، و بذاته يعلم جميع الموجودات لا بغيره، فذاته علم بجميع الأشياء».[1]

(٢) قال الحكيم اللاهيجي: «انّ الاستدلال بهذا الوجه (أي الإحكام والإتقان) غير مختصّ بالمتكلّمين، بل هو أحرى بالحكماء؛ لانّ وجوه الإحكام والإتقان من التدابير الكلّية والمنافع الجزئية إنّما ظهرت بحسن سعيهم وشدّة اعتنائهم، كما لا يخفى على المتدرّب في علومهم الطبيعيّة والرياضية».[2]

أقول: انّ الحكماء وإن تعرّضوا للبحث عن وجوه الحكمة في عالم الطبيعة وبسطواالكلام فيه، لكن لا لغرض الاستدلال على علمه تعالى، بل لغرض آخر و هو تبيين حكمة الصانع تعالى ودفع ما يتوهم من غلبة الشرور الطبيعية وعدم نفع أو مصلحة فيها وانّها مناقضة للنظام الأحسن. فمنهج الحكماء في إثبات علمه تعالى وسائر صفاته الكمالية قائم على طريقة اللّمّ، دون الإنّ؛ و سلوك طريقة الإنّ منهم لدفع الشبهات والإعتراضات في مسألة الحكمة و العناية ونحوها، أو لشرح المسألة للمتعلمين والمسترشدين.

---

١. المبدأ والمعاد، ص ٨٩ـ٩٠.

٢. شوارق الإلهام، ص ٥١١.

الوجه الأوّل: أنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة(٣) الأُولى، فحسّية؛ لانّ العالم إمّا فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد.

وأمّا الثانية، فضرورية(٤)؛ لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرّة بعد أُخرى.

---

(٣) إنّ التوازن والإنسجام والإتقان في عالمنا المشاهد أمر يشهد عليه الحسّ بمعونة التفكّر والتدبّر في الظواهر الطبيعية من الليل والنهار، والفصول الأربعة وحالات النبات و الحيوان والإنسان وغيرها من الحوادث؛ وقد إنكشف الحال في هذا المجال في العصور الأخيرة بفضل تكامل العلوم الطبيعيّة، ولا يزال يتكامل العلوم ويكشف القناع عن وجه الإحكام والإتقان في عالم الطبيعة من جهات مختلفة، و من هنا قالوا: العلم يدعو إلى الايمان.

وفي الكتاب العزيز آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى التفكّر في العالم للوقوف على مظاهر الإحكام والإتقان في الكون، حتى تنفتح لهم عين البصيرة وتتعرفوا بذلك على قدرة الصانع و علمه وحكمته. يقول سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِوَالْفُلْكِ الَّتي تَجْري في الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النّاسَ وَما أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْريفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يعْقِلُونَ﴾ .[1]

والأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السَّلام ـ في هذا المجال كثيرة. يكفيك شاهداً على ذلك، الخطب التوحيديّة من نهج *البلاغة*.[2]

(٤) انّ القضايا الضرورية الّتي يدركها العقل بلا حاجة إلى النظر والإستدلال على قسمين:

---

١. البقرة: ١٦٤.

٢. راجع الخطبة (١٦٣) في خلقة الإنسان، و الخطبة (١٥٥) في خلقة الخفاش، و الخطبة (١٨٥) في خلقة النمل و الجرادة،

. . . .

الأوّل: ما يحكم بها العقل الدقيق الفلسفي الذي لا يمرّ على أي احتمال مخالف، فلا يصدق بشيء إلّا بعد رفض جميع الاحتمالات المنافية؛ وهذا كالحكم بحاجة المعلول إلى العلّة، و استحالة الدور واجتماع الضدين و نظائرها.

الثاني: ما يحكم بها العقل الجليل العرفي الذي قد لا يعتني ببعض الإحتمالات المنافية إذا كان في غاية الضئالة، و إن كان عارفاً به و ملتفتاً إليه؛ و هذا كالحكم بإمتناع المقارنة الدائمة بين حادثين ليس بينهما علاقة العلّية والمعلولية. وقد اشتهر قولهم: إنّ الاتفاقي لا يدوم. و هذه القاعدة هي الأساس للتجربيات في المنطق القديم.

والحكم بامتناع صدور الفعل المحكم من فاعل غير عالم، من القسم الثاني من البديهيات العقلية، إذ فرض خلافه لا يؤدّي إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، لكن هذا الإحتمال ممّا لا يعتنى به عند العقل الجليل العادي، و المشاهدة والإستقراء في حال الإنسان وأفعاله العلمية تؤيّدان هذا الحكم العقلي البديهي.

فإن قلت: هذا الحكم منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم من الأفعال المحكمة والمتقنة في ترتيب مساكنها و تدبير معائشها، وكفى في ذلك ما يفعل النحل من البيوت المسدسات المتساوية بلا مسطر وفرجار، وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت على تناسب هندسي بلا آلة، مع انّها ليست من ذوي العلم والفكر.

قلت:مقتضى تلك القاعدة العقلية أن نقول: إنّ هناك موجوداً عالماً هوالمدبر لهذه الحيوانات والهادي لهم إلى تلك الأفعال المحكمة العلمية،فلهم شعور غريزي وهداية طبيعيّة جهّزهم بها قلم الصنع والإيجاد من جانب فاعل وصانع عليم وحكيم. فهذا السؤال يؤكّد إحكام أفعاله تعالى وإتقانها ويحقّق وجه الإستدلال بهما على علمه تعالى وعنايته بالمخلوقات.[1]

١.راجع: شوارق الإلهام، ص ٥١٢.

الوجه الثاني[٥]: أنّه تعالى مجرّد، و كلّ مجرّد عالم بذاته وبغيره.

أمّا الصغرى، فانّها و إن كانت ظاهرة، لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الإستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني. وأمّا الكبرى[٦]، فلأنّ كلّ مجرّد، فانّ ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكلّ مجرّد حصل له مجرّد، فانّه عاقل لذلك المجرّد؛ لأنّا لا نعني بالتعقّل إلّا الحصول، فإذن كلّ مجرّد فانّه عاقل لذاته.

---

(٥) هذا البرهان ـ و هو مخصوص بالحكماء ـ هو برهان التجرّد، وإليك تقريره على ما أفاده الشارح العلاّمة:

١. انّه تعالى مجرّد عن المادّة ولوازمها؛

٢. كلّ مجرّد عالم بذاته و بغيره؛

فاللّه تعالى عالم بذاته و بغيره.

صورة البرهان ـ كما ترى ـ قياس من الشكل الأوّل الاقتراني. فالبرهان من حيث الصورة لا غُبار عليه. و أمّا من حيث المادّة، فالصغرى يحكم بها العقل الصريح؛ لانّ الواجب الوجود بالذات، و هو اللّه ـ عزّ اسمه ـ منزّه عن كلّ حاجة و نقصان، إذ الحاجة و النقص ملازم للإمكان، و الإمكان يناقض الوجوب الذاتي؛ مع انّ المادّة ولوازمها ملازمة للحاجة والإمكان، و إلى هذا أشار الشارح بقوله: «و إن كانت ظاهرة.» و قوله: «لكن بيانها يأتي فيما بعد...» يعني ما سيجيء من نفي التحيّز عنه تعالى، لانّه واجب الوجود بالذات. والكبرى مركبة من قضيتين:

الأُولى: أنّ كلّ مجرّد عالم بذاته؛

الثانية: أنّ كلّ مجرّد عالم بغيره.

(٦) واستدلّ الشارح على أنّ كلّ مجرّد عالم بذاته؛ بأنّ كلّ مجرّد فانّ ذاته حاصلة لذاته، و كلّ مجرّد حصل له مجرّد، فانّه عاقل لذلك المجرّد، فكلّ مجرّد عاقل لذاته؛ و لم يبيّن المقدمة الأُولى، ولعلّها بديهية عنده؛ و لكن هاهنا نكتة، و هي أنّ المجرّد إن كان عرضاً

وأمّا أنّ كلّ مجرّد عالم(۷) بغيره، فلانّ كلّ مجرّد أمكن أن يكون معقولاً وحده، و كلّ ما يمكن أن يكون معقولاً وحده، أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، و كلّ مجرّد يعقل مع غيره، فانّه عاقل لذلك الغير. أمّا ثبوت المعقولية لكلّ مجرّد، فظاهر؛ لأنّ المانع من التعقّل إنّما هو المادّة لا غير. و أمّا صحّة التقارن في المعقولية، فلأنّ كلّ معقول فانّه لاينفك عن الأُمور العامّة. أمّا وجوب العاقلية حينئذٍ فلأنّ إمكان مقارنة المجرّد للغير لايتوقف على الحضور في العقل، لانّه نوع من المقارنة؛ فيتوقّف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً و هو باطل، وإمكان المقارنة هو إمكان التعقّل.

(كالصور العلمية) ليس حاصلاً لذاته، بل حاصلاً لموضوعه الجوهري؛ فما ذكره إنّما يصحّ في الجوهر المجرّد، فليكن هذا هو مراد الشارح العلاّمة كما يشهد به كلامه في *أنوار الملكوت* حيث قال: «لا ريب في حصول الشيء المجرّد القائم بذاته لنفسه».[1]

وحصول الجوهر لذاته واضح وإن كان مادياً، فالأمر في الجوهر المجرّد أوضح. ثمّ إنّ مطلق الحصول ليس كافياً في تحقّق العلم، بل الحصول الملازم للحضور، و ذلك رهن كون الجوهر مجرّداً، إذ الجوهر المادّي بما له من التغيّر في ذاته و أعراضه لا يكون حاضراً لدى نفسه.

فالحاصل أنّ كلّ جوهر مجرّد فوجوده حاضر لذاته، و هذا الحضور هو ملاك العلم، إذن كلّ مجرّد عاقل لذاته. و اللّه سبحانه مجرّد وهوقائم بذاته موجود لذاته، فهو عالم بذاته.

(۷) قد استدلّ الشارح على أنّ كلّ مجرّد عالم بغيره، هكذا:

۱. انّ كلّ مجرّد أمكن أن يكون معقولاً وحده؛

۲. كلّ ما يمكن أن يكون معقولاً وحده، أمكن أن يكون معقولاً مع غيره؛

۳. كلّ مجرّد يعقل مع غيره، فانّه عاقل لذلك الغير.

والحاصل من هذه المقدمات بضميمة ماتقدّم، ـ أعني أنّه تعالى مجرّد لذاته ـ هو أنّه

---

۱. أنوار الملكوت، ص۹۲.

وفي هذا الوجه [٨] أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

تعالى عالم بكلّ مجرّد غيره، فنتيجة هذا البرهان من حيث اختصاصه بالعلم بالمجرّدات أخصّ من البرهان الأوّل، و من حيث إنّه يثبت علمه تعالى بذاته، أعمّ منه.

ثمّ إنّ المقدمة الأُولى واضحة؛ لأنّ المانع من التعقّل إنّما هو المادّة، و هو منتف في المجرّد. أمّا المقدمة الثانية، فاستدلّ عليها الشارح بقوله: «إنّ كلّ معقول فانّه لا ينفك عن الأُمور العامّة» كالوجود، والوحدة والشيئية ونحوها؛ وثبوت هذه الأمور الكلّية المعقولة للمجرد، يستلزم تقارن المعقوليّة بينها و بين المجرّد؛[١] فكون المجرّد معقولاً مع مجرّد آخر أمر ممكن بالإمكان العام.

وأمّا المقدمة الثالثة، فلأنّ إمكان هذه المقارنة لا يتوقّف على الحضور في العقل، أي العلم الحصولي؛ والوجه في عدم هذا التوقّف، هو أنّ الحضور في العقل والذهن نوع من المقارنة، ولازمه توقّف إمكان المقارنة على وقوعها، و هو باطل؛ لانّ إمكان الشيء مقدّم على وقوعه، فإمكان المقارنة. مقدّم على وقوع المقارنة، و هذا توضيح ما ذكره الشارح بقوله:

«إمكان مقارنة المجرّد للغير لا يتوقّف على الحضور في العقل، لأنّه نوع من المقارنة، فيتوقّف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً، و هو باطل...».

(٨) قال في مبحث الكيفيات النفسانيّة من هذا الكتاب بعد تقرير هذا الدليل: «و هذا الدليل عندي في غاية الضعف، لأنّ توقّف إمكان مقارنة المجرّد المعقول للصورة المعقولة، على ثبوت مقارنة المجرّد للعقل لا يقتضي توقف الإمكان على الوقوع؛ إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول، وهي غير، و الثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل، وهي غير؛ فلا يلزم ما ذكر من المحال.

توضيحه، انّ هاهنا أمرين:

---

١. انظر شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٨٨؛ شوارق الإلهام، ص ٤٣٩.

. . . .

---

١. مقارنة المجرّد المعقول لمجرّد معقول مثله؛

٢. مقارنة المجرّد المعقول لمجرّد عاقل يعقل ذلك المجرّد المعقول.

وهما أمران متغايران، فتوقّف إمكان الأوّل على وقوع الثاني لا يستلزم توقّف إمكان شيء واحد على وقوعه، فلا استحالة فيه.[1]

أقول: المعقوليّة والعاقليّة متلازمان؛ ففرض المعقول لا ينفك عن فرض العاقل؛ فتحقّق التقارن بين مجرّدين معقولين، ملازم لتحقّقه بين المعقول والعاقل، سواء أكان كلّ من المعقولين‌عاقلاً للآخر، أو أحدهما عاقلاً و معقولاً و الآخر معقولاً فقط، أو كلاهما معقولين لثالث.

فإن قلت: إمكان الشيء أعمّ من وقوعه، فربما يكون الشيء ممكناً و ليس بواقع، و على هذا فإمكان المعقولية أو المقارنة في المعقولية، لا يستلزم وقوعها.

قلت: الإمكان هنا بمعنى عدم الإمتناع، وهو الإمكان العام، وكلّما هو ممكن للمجرّد بالإمكان العام، فهو حاصل له بالفعل، لبراءته عن أن يحدث فيه ما هوبالقوّة، لانّ ذلك شأن المادّيات.

تقرير آخر للبرهان

يمكن تقرير البرهان على علمه تعالى بالمجرّدات ، بأن يقال: التجرّد يستلزم إمكان المعقولية؛ لانّ المجرّد بريء عن الشوائب المادّية، و كلّ ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولاً. و إمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة بينه و بين العاقل إيّاه. و هذا الإمكان لا يتوقّف على حصول المجرّد في جوهر العاقل؛ لانّ حصوله فيه نفس

١.هذا الإشكال أورده الفخر الرازى على صاحب الإشارات، وقد أجاب عنه المحقّق الطوسى وصاحب المحاكمات. انظر: شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٨۶ـ٣٩٠.

الوجه الثالث(۹)**:** أنّ كلّ موجود سواه ممكن ـ على ما يأتي في باب الوحدانية ـ و كلّ ممكن فإنّه مستند إلى الواجب، إمّا ابتداءً أو بوسائط ـ على ما تقدّم ـ و قد سلف أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، واللّٰه تعالى عالم بذاته ـ على ما تقدّم ـ فهو عالم بغيره.

قال: والأخير عامّ.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالّة على كونه تعالى عالماً، يدلّ على عمومية علمه بكلّ معلوم؛ وتقريره: أنّ كلّ موجود سواه ممكن، وكلّ ممكن مستند إليه، فيكون عالماً به، سواء كان جزئياً أو كلياً، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان، (لأنّ وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه)، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات. و هذا برهان شريف قاطع.

المصاحبة. فتوقّف إمكان المصاحبة على حصول المجرّد فيه، توقّف إمكان الشيء على وجوده المتأخّر عنه، و هو محال. و كلّ ما يصحّ للمجرّد يجب أن يكون بالفعل لبراءته عن أن يحدث فيه ما هو بالقوّة؛ فكلّ مجرّد فهو معقول له تعالىٰ و هو سبحانه عاقل إيّاه و عالم به، و هو المطلوب.[1]

(۹) الدليل الثالث على علمه تعالى هو أنّ وجود ما سواه تعالى مستند إليه؛ و ذلك لأنّ ما سواه تعالى من الموجودات، ممكن الوجود ـ على ما سيجيء من التوحيد الذاتي ـ فاللّٰه سبحانه علّة لوجود كلّ ما سواه ـ لما تقدّم من امتناع التسلسل[2] ـ و قد تقدّم[3] انّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول؛ وقد سبق أنّه تعالى عالم بذاته، فهو عالم بعلّة الأشياء، وذلك مستلزم لعلمه بالأشياء و هو المطلوب.

۱.راجع: شرح المقاصد، المجلد الرابع، ص ۱۱۴ـ۱۱۵.

۲.مبحث العلّة والمعلول، المسألة الرابعة.

۳.في مبحث العلم من الكيفيات النفسانية، المسألة ۱۷.

قال: والتغاير اعتباري.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، شرع في الجواب عن الإعتراضات الواردة عن المخالفين، و ابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته؛ ولم يذكر الاعتراض صريحاً، بل أجاب عنه وحذفه للعلم به.

ثمّ إنّ الشارح العلاّمة أوضح القاعدة الدالّة على انّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول بقوله: «العلم بالعلّة يقع باعتبارات ثلاث:

الأوّل: العلم بماهية العلّة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر؛ و هذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثاني: العلم بالعلّة من حيث هي مستلزمة لذات أُخرى؛ وهو علم ناقص بالعلّة؛ فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث إنّه لازم للعلّة لا من حيث ماهيته(بل من حيث وجوده).

الثالث: العلم بالعلّة بذاتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها، ومالها في ذاتها و مالها بالقياس إلى الغير؛ و هذا هو العلم التام بالعلّة؛ وهو يستلزم العلم التامّ بالمعلول؛ فانّ ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهيّة العلّة و قد فرض تعلّق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها».[1]

أقول: مثال الأوّل هو العلم بماهية الإنسان لا بما هو مبدأ للكتابة مثلاً؛ فهذا العلم بالإنسان لا يستلزم العلم بالكتابة. ومثال الثاني هو العلم بماهيّة الإنسان بما انّه مبدأ للكتابة مطلقاً، لا الكتابة الخاصّة؛ و هذا العلم بالإنسان إنّما يستلزم العلم بالكتابة المطلقة. و مثال الثالث هو العلم بالإنسان بما انّه مبدأ للكتابة الخاصّة؛ و مثل هذا العلم يستلزم العلم بالمعلول بوجه تام، وهذا لا يتحقق إلّا إذا حصل العلم بالعلّة التامّة أي الفاعل التام، و اللّٰه تعالى هو الفاعل التام لجميع ما سواه، فعلمه بذاته يستلزم العلم بما سواه.

قال صدر المتألهين: «انّ ذاته سبحانه، لمّا كانت علّة للأشياء بحسب وجودها، والعلم

---

١. كشف المراد، الأمور العامة، مبحث العلم من الكيفيات النفسانية، المسألة ١٧.

و تقرير الاعتراض(۱۰) أن نقول: العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين فلابدّ من المغايرة بين العالم و المعلوم، ولا مغايرة في علمه بذاته.

والجواب: انّ المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار؛ و هاهنا ذاته تعالى من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها معلومة، وذلك كاف في تعلّق العلم.

بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها...، فتعقلها من هذه الجهة لابدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد».[1]

وإلى هذا البرهان أشار الحكيم السبزواري بقوله:

وعالم بغيره إذ استند — إليه وهو ذاته لقد شهد
بالسبب العلم بما هو السبب — علم بما مسبّب به وجب

ثمّ قال: «وإلى هذا الدليل أُشير في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2] وحذف المفعول للتعميم، أي: ألا يعلم من خلق كلّ ما سواه؛ فهذا إشارة إلى استناد كلّ الموجودات بالذات، وجميع الماهيات بالعرض، إليه،و أن لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه و ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرِ﴾ إشارة إلى انّه مجرّد، و «الخبير» إشارة إلى انّ كلّ مجرّد عالم بذاته، و العلم بذاته و العلّة الحقيقية والفاعل الإلهي مستلزم للعلم بما خلق».[3]

(۱۰) هذا الإشكال يرجع إلى علمه تعالى بذاته؛ و توضيح الاعتراض: انّ العلم إمّا إضافة بين العالم والمعلوم، على قول من جعل العلم من مقولة الإضافة؛ أو مستلزم للإضافة، على قول من جعل العلم من مقولة الكيف النفساني، وهو المشهور؛ و الإضافة قائمة بالطرفين، هما العالم والمعلوم؛ فتحقق العلم رهن تحقق شيئين: أحدهما عالم والآخر

---

۱. الأسفار:ج۶، ص۲۷۵.
۲. الملك: ۱۴.
۳.شرح المنظومة، المقصد الثالث، الفريدة الثانية، غرر في علمه بغيره.

قال: ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده، لانّ نسبة الحصول إليه أشدّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم اللّٰه تعالى بالماهيات المغايرة له؛ و تقرير الاعتراض(١١): أنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في

معلوم؛ و هذا الشرط مفقود في علم الذات بنفسها، و انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط الذي هو العلم؛ وهو المطلوب.

والجواب: انّ حقيقة العلم ليست سوى الحضور والانكشاف؛ وهذا حاصل في الذات المجرّد عن المادّة؛ فيكون العلم حاصلاً بلا إشكال. وأمّا المغايرة والإثنينية، فلا تكون من مقوّمات العلم؛ والقول بانّ حقيقة العلم هي الإضافة باطل. نعم، لا ينفك العلم عن إضافة، إذ مفهوم العلم ملازم لمفهوم العالم والمعلوم؛ و هذا لا يتوقف على الإثنينية الخارجية، بل يكفيه الإثنينية الذهنية والاعتبارية؛ فذات المجرّد باعتبار انطباق الإنكشاف عليه، يسمّى علماً، وباعتبار انطباق المنكَشف عليه يسمّى معلوماً، وباعتبار انطباق المنكشف له عليه، يسمّى عالماً؛ فمفاهيم العلم و العالم والمعلوم متعدّدة ولكنّ المصداق واحد وبسيط، و لا محذور فيه. وإنّما التغاير الخارجي و الإثنينية الحقيقية من لوازم العلم الحصولي والعلم الحضوري فيما إذا كان للمعلوم واقعية وراء واقعية العالم. فهذا الإشكال ناش من مغالطة الإطلاق والتقييد، إذ المغايرة الحقيقية من أحكام بعض أقسام العلم، لا مطلقه.

(١١) هذا الإشكال يتعلّق بعلمه تعالى بالموجودات بناءً على كون علمه تعالى بالأشياء علماً حصولياً؛ إذ العلم الحصولي مبني على حصول صور من المعلومات عند العالم؛ وهو مستحيل في حقّه تعالى؛ إذ يلزمه المحاذير التالية:

١. حصول التكثر في ذاته تعالى، تبعاً لتكثر الصور الحاصلة في ذاته.

٢. كونه تعالى فاعلاً وقابلاً لتلك الصور. أمّا كونه فاعلاً للصور، فلأنّه هو المبدأ لجميع ما سواه، و تلك الصور ليست عين ذاته بل عارضة لها. و أمّا كونه قابلاً للصور فواضح.

العالم؛ فلو كان اللّٰه تعالى عالماً بغيره من الماهيات، لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى؛ وذلك يستلزم تكثّره تعالى و كونه قابلاً وفاعلاً و محلاً لآثاره، و انّه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأُمور الحالّة فيه؛ وكلّ ذلك باطل.

وتقرير الجواب: أنّ العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى؛ لأنّ العلم هو الحصول عند المجرّد على ما تقدّم، و لا ريب في أنّ الأشياء كلّها حاصلة له، لانّه مؤثّرها وموجدها؛ وحصول(١٢) الأثر للمؤثّر أشدّ من حصول المقبول لقابله،

---

٣. كونه تعالى محلّاً لآثاره؛ إذ الصور العلمية، بما انّها ممكنة، تكون من أفاعيله تعالى و آثاره، فإذا عرضت لذاته تعالى، كانت الذات محلّاً لها، فيلزم كون الواجب محلاً للممكن، ولازمه اتحاد الواجب والممكن؛ واستحالته بديهية.

٤. انّ اللّٰه تعالى لا يوجد شيئاً من الموجودات بذاته، بل بتوسط الصور العلمية العارضة لذاته؛ و ذلك لانّ العلم من مبادئ الفعل العلمي، فإذا لم يكن العلم عين ذات الفاعل بل مغايراً لذاته عارضاً لها، لم يكن الذات موجدة للأشياء بذاتها بل بواسطة ما هو مغاير لذاته، عارض لها.

وهذه الإشكالات واردة على نظرية المشائين القائلين بالعلم الحصولي في حقّه تعالى. و قد اعترض بها المصنّف الطوسي على الشيخ الرئيس في *شرح الإشارات*.[١]

والّذي أفاده الشارح العلاّمة في الجواب مطابق لنظرية شيخ الإشراق في علم اللّٰه تعالى بالأشياء بعد الايجاد. و قد ذكرنا كلامه في مفتتح مبحث العلم، ونكتفي هنا بشرح بعض عبارات الشارح.

(١٢) وذلك لانّ نسبة الأثر إلى المؤثر نسبة الوجوب، ونسبة المقبول إلى القابل هي الإمكان، ونسبة الوجوب أشدّ من نسبة الإمكان، كما لا يخفى.

---

١. شرح الإشارات: ج ٣، ص ٣٠٤.

مع أنّ الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل؛ فإنّا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا.

ثمّ إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا، فإنّا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أُخرى، وإلّا لزم تضاعف الصور، مع أنّ تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات[١٣]؛ فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الّذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها، أولى.

و لمّا كانت ذاته سبباً لكلّ موجود، وعلمه بذاته علّة لعلمه بآثاره ،كانت ذاته وعلمه بذاته علّتين متغايرتين بالإعتبار، متحدتين بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات، متغايران بنوع من الاعتبار. و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب *التحصيل* و بسطه المصنف ﷺ في *شرح الإشارات*[١٤]. و بهذا التحقيق يندفع جميع المحالات؛ لأنّها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته، تعالى اللّٰه عن ذلك.

قال: و تغيّر الإضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن إعتراض الحكماء القائلين بنفي[١٥] علمه تعالى بالجزئيات الزمانية.

---

(١٣) يعني بالمعقولات، العقول المفارقة؛ إذ هي الوسائط العلوية لحصول العلم للنفس. و أمّا النفس فهي ليست بذاتها إلّا قابلة لحصول العلم؛ إذن لا تكون الصور العلمية حاصلة للنفس بانفرادها، بل بمعونة من العقول المفارقة. و القول بالعقول المفارقة، وإن لم يكن موافقاً لمنهج المتكلّمين، لكن هذا الجواب ليس منهم، بل من الحكماء الإلهيين؛ كما ذكره الشارح.

(١٤) المجلد الثالث، ص ٣٠٥ـ ٣٠٦.

(١٥) نسب إلى الحكماء المشائيين، إنكار علمه تعالى بالجزئيات المادّية، و قد كفّرهم الغزالي لذلك؛ ولكنّها في غير محلّه، وهؤلاء قد صرّحوا بعلمه تعالى بجميع الأشياء من غير

. . . .

فرق بين الكلّيات و الجزئيات، المجرّدات والماديّات، و لكنّهم قالوا: علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلّي، لا الجزئي. والكلّي والجزئي هنا ليس ما هو المصطلح عند المنطقيين، بل ما هو المصطلح عند الفلاسفة. و يعنى بالكلّي العلم الّذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بـالعرض، وبالجزئيّ ما يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض؛ و يسمّى الأوّل العلم ما قبل الكثرة، و الثاني العلم ما بعد الكثرة؛ وكلّما كان العلم بشيء حاصلاً من طريق العلم بعلّته، فهو العلم الكلي و ما قبل الكثرة؛ كعلم المنجّم بالخسوف مثلاً من طريق العلم بسببه؛ فهو عـالم بـالخسوف الجـزئي المتغيّر، لكن بوجه غير متغيّر.

هذا ما عناه الحكماء بقولهم: إنّه تعالى عالم بالجزئيات الزمانية بوجه كلّي لا جزئي. و توهّم أنّهم أرادوا بذلك أنّه تعالى إنّما يعلم الجزئيّات، بماهياتها الكلّية، لا بأعيانها الجـزئية، فنسب إليهم القول بإنكار علمه تعالى بالجزئيّات. واتّهموا بالكفر كما عن الغزالي وغيره.

قال صدر المتألهين: «هذا افتراء عليهم، وقع عن جماعة من المتأخّرين كصاحب *احياء العلوم* وغيره؛ وبناء ذلك:

إمّا على أنّهم فهموا من قول الحكماء:«إنّ الباري تعالى يـعلم الجـزئيّات عـلى الوجـه الكلّي.» أنّ الجزئيات معلومة له بطبائعها الكلّية، لا بهويّاتها الشخصيّة؛

و إمّا على أنّهم زعموا أنّ تصور المهيّة لا يمنع فرض الشركة إلّا بواسطة أمر مخصوص منضمّ إليه و هو المسمّى بالتشخّص، وهو أمر جزئيّ لا مهيّة كليّة له، فما لم يدرك ذلك الأمر المخصّص كان المدرك كلياً؛ وزعموا أنّ علمه بالجزئيات على الوجه الكلّي لأجـل عـدم إطّلاعه على ذلك المخصّص؛

و إمّا للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم، بأنّ العلم إذا كان غير متغيّر، يلزم أن يكون المعلوم به أيضاً كلّياً غير متغيّر، فيلزم بعكس النقيض أنّ المعلوم إذا كان جزئيّاً زمانياً لم يكن العلم به كلياً؛ و الواجب إذا كان علمه منحصراً في العلم الكلّي غير الزّماني، يلزم أن لا يكون

. . . .

له علم بالشخصيّات، وبذلك يتّجه تكفيرهم بلا شبهة.

و لكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية».

ثمّ إنّه بيّن بطلان تلك الإحتمالات الثلاث في تفسير كلام الحكماء.[1]

وقد صرّح الشيخ الرئيس، في بعض كلماته، بعلمه تعالى بأعيان الموجودات والهويّات الشخصيّة. قال في *التعليقات*: «الأوّل يعرف الشخص وأحواله الشخصيّة ووقته الشخصيّ ومكانه الشخصيّ من أسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدّية إليه؛ و هو يعرف كلّ ذلك من ذاته، إذ ذاته هو سبب الأسباب؛ فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرّة.

ينبغي أن نجتهد في أن لا نجعل علمه عرضة للتغيّر والفساد البتّة، بأن نجعله زمانياً أو مستفاداً من الحسّ ومن وجود الموجودات، فيلزم ذاته أن أدخل في علمه الزمان، فيكون متغيّراً وفاسداً، لانّ الشيء يكون في وقت بحال، و يكون في وقت آخر بحال آخر.

الأوّل يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدّية إليه، و وقته الشخصيّ الّذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له، ويعرف مقدار لبثه بسببه، و يعرف انجلاءه بالسبب الموجب له، وكلّ ذلك يعرفه كلّياً بأسبابه المؤدّية إليه الموجبة له؛ فلا يتغيّر علمه بتغيّر هذه الأشياء وتشخّصها».[2]

هذا؛ و الصحيح في باب علمه تعالى بالأشياء هو العلم الحضوري؛ فكلّ موجود كما هو فعل ومعلول له تعالى، علم ومعلوم له سبحانه؛ و ذلك لحضور الفعل عند فاعله، و اللّه تعالى فاعل لكلّ موجود عقلياً كان أو حسيّاً. ذهنياً كان أو عينيّاً. فمن قال إنّ الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات إلّا على وجه كلّي (أي العلم الحصولي بأسباب تلك الجزئيات) فقد بعد عن الصواب في هذه المسألة، و إن لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم، فانّه ما نفى عنه تعالى العلم بأمر من الأُمور مطلقاً، بل إنّما نفى نحواً من أنحاء العلم الذي هو العلم الحضوري، و ليس هذا

---

١. شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٣٣.

٢. التعليقات، ص ١١۶.

و تقرير الإعتراض: أنّ العلم(١٦) يجب تغيّره عند تغيّر المعلوم، و إلّا لانتفت المطابقة؛ لكنّ الجزئيات الزمانية متغيّرة، فلو كانت معلومة للّٰه تعالى لزم تغيّر علمه تعالى، و التغيّر في علم اللّٰه تعالى محال.

وتقرير الجواب: أنّ التغيّر هذا إنّما هو في الإضافات(١٧) لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية؛ كالقدرة الّتي تتغيّر نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، و إن

من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة؛ ووصفه تعالى بالسميع والبصير وإن كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من أهل الكلام.[١]

ثمّ إنّ للمحقّق اللاهيجي كلاماً مبسوطاً في هذا المقام فليراجع إليه.[٢]

(١٦) إنّ التغيّر قد يراد به تبدّل شيء إلى شيء آخر بحيث ليس هناك إلّا شيء واحد في زمانين بتفاوت في صفاته؛ كصيرورة الماء بخاراً، و النطفة إنساناً، والحامض حلواً، والساكن متحركاً ونحو ذلك، من أحكام الجسم والجسماني؛ فلا يوصف به العلم الّذي هو مجرّد عن المادّة.

وقد يراد بالتغيّر،التكرّر والتكثّر، بأن تحصل صورة، ثمّ تحصل صورة أُخرى مطابقة للأُولى أو غير مطابقة لها؛ و هذا هو المقصود من التغيّر في العلم؛ كما إذا تصوّرنا شبحاً بما أنّه نبات وتصوّرناه ثانياً بما أنّه جماد، فالصورة الأُولى غير زائلة ولا متبدّلة إلى شيء آخر، بل هناك صورتان عند النفس، إحداهما مطابقة للواقع والأُخرى غير مطابقة؛ ومثل هذا ليس تغيّراً في الحقيقة، بل هو تكثّر في الصور العلمية ـ كما تقدّم ـ و من هنا قالوا: «انّ العلم بالمتغيّر غير تغيّر العلم، فالعلم مطلقاً مجرّد ولا يتغيّر وإن تغيّر معلومه».[٣]

(١٧) إنّ الإضافات أُمور انتزاعية ليس لها ما بازاء في الخارج سوى منشأ انتزاعها؛ و هي هاهنا قائمة بوجوده تعالى ووجود أفعاله، و قد تقدّم أنّ كلّ شيء علم و معلوم له

---

١. شرح الهداية، ص ٣٣١.
٢. شوارق الإلهام، ص ٥٤٣ـ٥٤٩.
٣. بداية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٣؛ الأسفار: ج ٣، ص ٤٠٨، تعليقة الطباطبائي.

لم تتغيّر في نفسها؛ و تغيّر الإضافات جائز لأنّها أُمور اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج.

قال: و يمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجدّدات قبل وجودها؛ و تقرير كلامهم: أنّ العلم لو تعلّق(١٨) بالمتجدّد قبل تجدّده، لزم وجوبه، و إلاّ لجاز أن لا يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلاً و هو محال.

والجواب: إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى أنّه واجب الصدور عن العلم، فهو باطل؛ لأنّه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات. و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه، فهو صحيح؛ لكن ذلك وجوب لاحقٍ لا سابق، فلا ينافي الإمكان الذاتي. و إلى هذا أشار بقوله «و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين».

سبحانه كما هو فعل و معلول له؛ و التغيّر في الإضافة رهن التغيّر في أحد أمرين:

١. التغيّر في طرفي الإضافة.

٢. التغيّر في أحد الطرفين (المضاف والمضاف إليه). فإذا تغيّر المعلوم،تغيّر الإضافة بينه و بين العالم، و لكن لا يستلزم تغيّر العالم، ولا تغيّر العلم الّذي هو صفة ذاتية للعالم؛ فتغيّر الإضافات المتفرّعة على صفاته تعالى، لا يستلزم التغيّر في ذاته و لا في صفاته الذاتية، من غير فرق بين العلم و غيره من الصفات الكمالية الذاتية.

(١٨) هذا الإشكال لا يختص بالمتجدّدات قبل وجودها، كما ذكره الشارح، بل يعمّها وغير المتجدّدات من الممكنات؛ إذ مبنى الإشكال هو لزوم كون شيء واحد واجباً و ممكناً معاً، وذلك لانّ علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الذات يستلزم كون الشيء واجب الحصول، وإلّا لزم تخلّف علمه تعالى، و هو باطل بالضرورة؛ فكلّ شيء سواه تعالى ممكن كما هو المفروض، وواجب قضاءً لعلم اللّه الأزلي، واجتماع الوجوب والإمكان في شيء واحد يستلزم التناقض المستحيل، فكان علمه سبحانه بالأشياء قبل وجودها مستحيلاً.

. . . .

والجواب: انّ اجتماع الوجوب والإمكان في شيء واحد إنّما يستلزم التناقض إذا كانت الجهة واحدة، بأن يكون كلاهما بلحاظ ذات الشيء؛ وأمّا إذا كان ممكناً في ذاته وواجباً بغيره، فلا استحالة، كما انّ كلّ موجود ممكنٍ فهو ممكن بالذات، وواجب بالغير، أعني علّته التامّة. و هذا معنى كلام المصنف«ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين».

هذا، و لكنّ الشارح العلاّمة فسّر كلام المصنف ببيان آخر، ولا يخلو من تعقيد و تمحّل؛ فذكر لكلام المعترض وجهين وأجاب عن كلّ بطريق خاص:

الوجه الأوّل: أن يكون مراد المعترض انّ علمه تعالى إذا تعلّق بكلّ شيء فيجب صدوره. و ردّه بالنقض على علمه تعالى بذاته و بالمعدومات؛ ومراده انّ حيثية العلم هي الانكشاف دون الصدور، كما انّ حيثية القدرة هي صدور المقدور دون الإنكشاف. وعلمه تعالى وإن كان عين ذاته الّتي هي المبدأ لكلّ موجود، ولكنّ العينية لا يقتضي تبدّل حقيقة العلم؛ كما انّ قدرته تعالى أيضاً عين ذاته و هذا لا يقتضي تبدّل حقيقة القدرة.

وعلمه سبحانه وإن كان فعلياً أي مبدءً لوجود المعلوم، ولكن ليس معنى ذلك انّ المعلوم يصدر من صفة العلم، دون ذات الواجب تعالى.

وبعبارة أُخرى، العلم الفعلي ليس علّة تامّة لوجود المعلوم؛ كما أنّ علم المهندس بالبناء فعليٌ ولكن لا يجب عنه تحقّق البناء، بل وجوب الفعل رهن تحقق العلّة التامة. و كون علمه تعالى عين ذاته الّتي هي الفاعل التامّ لكلّ موجود، لا ينافي ذلك، فانّ هذا حكم المصداق دون المفهوم والمعنى.

الوجه الثاني: أن يكون مراد المعترض وجوب المطابقة بين علمه تعالى و بين المعلومات. فأجاب عنه بأنّ المطابقة صفة منتزعة عن مقايسة الأشياء لعلمه تعالى، وهذا متأخّر عن وجود الشيء و لاحق له، مع أنّ الإمكان وصف بلحاظ ذات الشيء، فهو متقدّم على وجوده وسابق له، فلا محذور في اجتماع الوجوب والإمكان في شيء واحد باعتبارين.

المسألة الثالثة

في أنّه تعالى حيّ

قال: وكلّ قادرٍ عالمٍ حيّ (١) بالضرورة.

---

(١) تطلق الحياة بمعنيين:

أحدهما: المعنى العامّ، و هو كون الشيء مبدأً لما يترقّب منه من الأثر؛ و بعبارة أُخرى، هو ترتّب الأثر المناسب لكلّ شيء عليه. قال العلاّمة الطباطبائي: «الحياة ـ و هي تقابل الموت الّذي هو بطلان مبدأ الأعمال الحيويّة ـ تعود بحسب التحليل إلى كون الشيء بحيث تترتّب عليه آثاره المطلوبة منه؛ كما أنّ الموت عدم كونه كذلك. فحياة الأرض هي كونها نابتة مخضرّة، و موتها خلافه؛ وحياة العمل كونه بحيث ينتهي إلى الغرض الذي أتى به لأجله، وموته خلافه؛ و حياة الكلمة كونها بحيث يؤثر في السامع أثراً مطلوباً، و موتها خلافه؛ وحياة الإنسان كونه جارياً على ما تهدي إليه الفطرة الإنسانية، ككونه ذا عقل سليم و نفس زاكية؛ و لذا عدّ القرآن الشريف الدّينَ حياة للإنسان، لأنّه يرى أنّ الدّين الحقّ، و هو الإسلام، هو الفطرة الإلهية».[1]

الثاني: المعنى الخاصّ، و هو كون الشيء مبدأً للعلم و الفعل الإرادي. وهذا موجود في

---

١. الميزان: ج ١٠، ص ٥٢ـ٥٣.

أقول: اتّفق النّاس على أنّه تعالى حيّ، واختلفوا في تفسيره؛ فقال قوم(٢): انّه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم؛ و قال آخرون: انّه من كان على صفة لأجلها يصحّ أن يعلم و يقدر.

الإنسان وسائر أنواع الحيوانات؛ و أمّا في عالم النبات فقد يقال بانّها ثابتة لها. قال العلاّمة الطباطبائي: «الحياة بحسب النظر البادئ في الإنسان هي المبدأ الّذي يظهر به العلم والقدرة في الشيء، فيصدر أعماله عن العلم والقدرة مادامت الحياة، وإذا بطلت بطل الصدور كذلك. ثمّ انكشف من طريق النظر العلمي أنّ ذلك لا يختصّ بأقسام الحيوان، كما كان يعطيه النظر الإبتدائي، فإنّ الملاك الّذي كان يوجب للحيوان كونه ذا حياة ـ و هو كونه ذا نفس يصدر عنها أعمال مختلفة لا على وتيرة واحدة طبيعية، كحركته إلى جهات مختلفة بحركات مختلفة وسكونه من غير حركة ـ موجود في النبات، والأبحاث الجارية على الطرق الحديثة تعطي ذلك، فانّ جراثيم الحياة الموجودة في الحيوان الّتي إليها تنتهي اعماله الحيويّة، توجد في النبات نظيرها، فهو ذو حياة كمثل الحيوان؛ فالنظر العلمي على أيّحال، يهدي إلى عموم الحياة لجميع أنواع الحيوان والنبات».[١]

(٢) نسب هذا القول إلى جمهور الفلاسفة وأبي الحسين البصري من المعتزلة؛ فليس هناك إلّا الذات المستلزمة لانتفاء الإمتناع.[٢]، وقال الرازي:«الأقوى أن يقال: الإمتناع أمر عدمي، فعدم الإمتناع يكون عدماً للعدم، فيكون ثبوتياً».[٣]

ثمّ إنّ المشهور عند الحكماء، انّ الحياة عبارة عن كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال عن علم و قدرة. قال صدر المتألهين:«الحياة كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء، من آثار العلم والقدرة.»[٤] و قال أيضاً: «الحياة في حقّنا هو الكون الّذي يكون

---

١. نفس المصدر.
٢. تلخيص المحصل، ص ٢٨١.
٣. نفس المصدر.
٤. الأسفار، ج:۶، ص۴۱۷ـ۴۱۸.

والتحقيق:إنّ صفاته تعالى، إن قلنا[(۳)] بزيادتها على ذاته، فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات؛ و إلّا فالمرجع بها إلى صفة سلبية، وهو الحقّ. وقد بيّنا أنّه تعالى عالم قادر، فيكون بالضرورة حيّاً؛ لأنّ ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

مصدر الإدراك والفعل؛ فقوّة الإدراك و قوّة الفعل كأنّهما آلتان للكون المذكور و هـو مـبدأ لهما».[۱]

فالحيّ عندهم هو الدرّاك الفعّال. و هذا المعنى ثابت في حقّه تعالى.

(۳) أقول: كون الحياة صفة ثبوتية لا يستلزم كونها زائدة على ذاته؛ كما أنّ العلم والقدرة صفتان ثبوتيتان مع أنّهما عين ذاته المتعالية؛ فلا إشكال في جعل الحياة صفة ثبوتية بمعنى انّ ذاته تعالى بحيث يصدر عنه الأفعال عن علم و قدرة، وهذا عين ذاته. و قد تقدّم أنّ عدم استحالة كونه عالماً وقادراً يرجع إلى هذا المعنى، لانّ سلب السلب إثبات. قال المصنف في *قواعد العقائد* : «و يفسّرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم».[۲]

دلائل حياته تعالى

۱. إنّ الحياة صفة كمالية، و هي ثابتة للممكنات كالإنسان و نحوه، و اللّٰه سبحانه هو الموجد لها و لكمالاتها الوجودية، ومعطى الكمال غير فاقد له.

قال العلاّمة الطباطبائي:

«إنّه تعالى مفيض لحياة كلّ حيّ، و معطي الشيء غير فاقد له».[۳]

۲. وهناك طريق آخر لإثبات الحياة له تعالى، و هو أنّه إذا كان الشيء الّـذي له عـلم وقدرة زائدتان على ذاته حيّاً(كالإنسان)، وحياته كمالاً وجودياً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته و له كلّ كمالٍ وكلّ الكمال، فهو أحقّ بأن يسمّى حيّاً، وهو الواجب بالذات تعالى،

---

۱. نفس المصدر.

۲. قواعد العقائد، ص ۵۵.

۳.بداية الحكمة، المرحلة ۱۲، الفصل۷.

. . . .

فهو تعالى حيّ بذاته، وحياته كونه بحيث يعلم ويقدر.[١]

٣. إنّه تعالى عالم و قادر، و كلّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة، فاللّه سبحانه حيّ بالضرورة. وهذا هو الّذي أفاده المصنّف، ولا يختصّ بتفسير الحياة بسلب امتناع القدرة والعلم ـ كما عن الشارح ـ بل يثبت الحياة بالمعنى الإيجابي كما لا يخفى.

---

١. نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٥.

المسألة الرابعة

في أنّه تعالى مريد

قال: و تخصيص[1] بعض الممكنات بالإيجاد في وقت، يدلّ على إرادته تعالى.

أقول: اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مريد، لكنّهم اختلفوا في معناه: فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أنّ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصِّص و الإرادة؛ وقال النجّار: انّه سلبي و هو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره؛ و عن الكعبي أنّه راجع إلى أنّه تعالى عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره؛ وذهبت الأشعرية والحنابلة والجبّائيان إلى أنّه صفة زائدة على العلم.

و الدليل على ثبوت الصفة مطلقاً، أنّ اللّٰه تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض، مع تساوي نسبتها إلى القدرة، فلابدّ من مخصِّص غير القدرة الّتي شأنها الإيجاد مع

---

(١) استدل المصنف على إرادته تعالى بأنّ اللّٰه سبحانه أوجد الممكنات في أوقات خاصّة، وتخصيص إيجادها كذلك يحتاج إلى مخصِّص، وليس هو القدرة ولا العلم المطلق ولا الحياة، لتساوي نسبتها إلى الجميع؛ فلابدّ هناك من صفة أُخرى مخصِّصة لإيجاد كلّ شيءٍ في وقت خاصّ، وهي الإرادة.

تساوي نسبتها إلى الجميع، و غير العلم التابع[۲] للمعلوم؛ وذلك المخصِّص هوالإرادة. وأيضاً بعض الممكنات يخصّص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده، مع التساوي، فلابدّ من مرجِّح غير القدرة والعلم.

---

(۲) تابعيّة العلم للمعلوم تطلق على معنيين:

أحدهما: العلم الإنفعالي الّذى يحصل من طريق المعلوم و بعد وجوده؛ و هذا باطل في حقّه تعالى.

وثانيهما: كون العلم مطابقاً للمعلوم، بحيث يتطابق العلم والعين؛ وهذا يصدق في العلم الفعلي الّذى متقدّم على المعلوم، كما يصدق في العلم الإنفعالي. فإنّ الذهن يأخذ المعلوم أوّلاً، ثمّ يقيس إليه العلم و يحكم بكونه مطابقاً للمعلوم، سواء كان المعلوم متقدّماً على العلم (كما في العلم الإنفعالي) أو متأخّراً عنه (كما في العلم الفعلي).

قال المصنّف في مبحث العلم من الأُمور العامة: «وهو تابع بمعنى أصالة موازنة في التطابق».

وقال الشارح: «إنّ التابع يطلق على ما يكون متأخّراً عن المتبوع و على ما يكون مستفاداً منه. و هما غير مرادين في قولنا: العلم تابع للمعلوم. فإنّ العلم قد يتقدّم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي؛ وإنّما المراد هاهنا كون العلم والمعلوم متطابقين، بحيث إذا تصوّرهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق، و انّ العلم تابع له وحكاية عنه، وأنّ ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم؛ و على هذا يجوز تأخّر المعلوم الّذى هو الأصل، عن تابعه. فإنّ العقل يجوّز تقدّم الحكاية على المحكي».[۱]

وأنت خبير بأنّ التابعيّة بهذا المعنى لا ينافي كون العلم مخصِّصاً للمعلوم، إذا كان العلم فعليّاً؛ لتقدّمه على المعلوم في عالم الواقع ونفس الأمر. فالصحيح ما ذكرناه، من تساوي نسبة العلم إلى جميع الممكنات، فلا يكون مخصِّصاً لبعضها دون بعض.

---

۱. كشف المراد، مبحث الكيف، المسألة ۱۴.

قال: **وليست زائدةً على الداعي و إلّا لزم التسلسل أو تعددُ القدماء.**

أقول: اختلف الناس(۳) هاهنا: فذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم، هو الإرادة.

والمعتزلة اختلفوا: فقال أبوالحسين: إنّها نفس الداعي. و هو الّذي اختاره المصنف ﷺ. وقال أبو علي و أبو هاشم إنّ إرادته حادثة لا في محلّ. و قالت الكرّامية إنّ إرادته حادثة في ذاته.

والدليل على ما اختاره المصنف ﷺ أنّ إرادته لو كانت قديمةً لزم تعدد القدماء؛ والتالي باطل، فالمقدّم مثله. ولو كانت حادثةً إمّا في ذاته أو لا في محلّ لزم التسلسل؛ لأنّ حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصِّصة، و الكلام فيها كالكلام هاهنا.

---

(۳) اختلفوا في تفسير إرادته تعالى على أقوال:

۱. إنّ إرادته تعالى التكوينية نفس أفعاله، و إرادته التشريعية هي أوامره تعالى. و هذا ما اختاره الشيخ المفيد في *أوائل المقالات*.[1] وهو مختار العلاّمة الطباطبائي.[2] وهو المستفاد من الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.[3]

والظاهر من الكعبي أنّه كان قائلاً بهذا القول حيث قال: «إذا أطلق عليه أنّه مريد، فمعناه أنّه عالم قادر، غير مكره في فعله. ثمّ إذا قيل هو مريد لأفعاله، فالمراد به أنّه خالق لها على وفق علمه. و إذا قيل هو مريد لأفعال عباده، فالمراد به أنّه آمر بها راض عنها».[4]

۲. إنّ إرادته تعالى عبارة عن كونه غير مغلوب ولا مستكره في أفعاله. وهو قول الحسين بن محمد النجّار من متكلّمي أهل السنّة، مات حدود سنة ۲۳۰هـ.[5]

---

۱. **أوائل المقالات**، ص ۵۸.
۲. **نهاية الحكمة**، المرحلة ۱۲، الفصل ۱۳.
۳. **الكافي**، الأُصول: ج ۱، كتاب التوحيد، باب الارادة.
۴. **الملل و النحل**، ج ۱، ص ۷۸.
۵. **نفس المصدر**، ج ۱، ص ۸۸.

. . . .

٣. إنّ إرادته تعالى هي علمه سبحانه بأنّ الفعل على النّظام الخير والأحسن. وهو المشهور عند الفلاسفة.[١]

٤. إنّ إرادته تعالى هي علمه سبحانه بانّ الفعل ذو مصلحة، و يسمّى هذا العلم داعياً. و هذا مختار جماعة من مشائخ المعتزلة، و المشهور عند متكلّمي الإمامية،واختاره المصنّف الطوسي.

٥. إنّ إرادته سبحانه صفة وراء العلم وغيره من الصفات، وهي حادثة لا في محلّ. و هو مذهب الجُبّائيين، واختاره أبو الصّلاح الحلبي من الإمامية.[٢]

٦. إنّها صفة ذاتية وراء العلم وسائر الصفات، وهي حادثة في ذاته تعالى. و نسب إلى الكرّامية.

٧. إرادته تعالى صفة خاصّة وراء سائر الصفات، وهي زائدة على ذاته لازمة لها وقديمة. وهذا مذهب جمهور الأشاعرة.[٣]

ومختار المصنّف ـ كما تقدم ـ أنّ إرادته تعالى صفة ذاتية، و هي علمه بأنّ الفعل ذو مصلحة، و هو الداعي، فهو عين ذاته تعالى، و ليست زائدة على الذات، لاستلزامه تعدد القدماء، و ليست حادثة، إذ يستلزم التسلسل، إذ حدوثها في وقت، يحتاج إلى مخصّص وإرادة أُخرى و هكذا.

والحقّ أنّ الإرادة من صفات فعله تعالى، فهي حادثة؛ والّذى هو من صفات ذاته سبحانه ليس إلّا الاختيار الذاتي، الراجع إلى العلم والقدرة. و هذا هو المنصوص في أحاديث أهل البيت عليهم السلام.[٤] قال الشيخ المفيد: «الإرادة للّه تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، و إرادته لأفعال

---

١. شرح الهداية، ص٣٣٦ و الأسفار، ج٦، ص٣١٧.
٢. تقريب المعارف، ص ٥٠.
٣. راجع شرح المواقف، ج٨، ص٨١ـ٨٧.
٤.راجع الكافي، ج ١، باب الارادة انّها من صفات الفعل.

. . . .

خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمدﷺ وهو مذهب سائر الإمامية، إلّا من شذّ عن قريب، وفارق ما كان عليه الأسلاف».[1]

قال المحدث الكاشاني، ذيل قول الإمام الصادق عليه السلام «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»:«المراد بالمشيئة هنا الإحداث والإيجاد، و مغايرتها للعلم واضحة؛ وأمّا المشيئة بمعنى كون ذاته سبحانه بحيث يختار، فمغايرتها للعلم بالإعتبار».[2]

وقال العلاّمة الطباطبائي: «لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح؛ فإنّ المراد بمفهومها، إمّا هو الّذي عندنا، فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم، و إمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بانّ الفعل خير؛ فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك. فالقول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه، أشبه بالتسمية. نعم لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية».[3]

۱.أوائل المقالات، ص ۵۸.

۲.الوافی، ج ۱، ص۴۵۸.

۳.نهایة الحکمة، المرحلة ۱۲، الفصل ۱۳.

المسألة الخامسة

في انّه تعالى سميع بصير

قال: والنقلُ دلّ على اتصافه بالإدراك، والعقلُ على استحالة الآلات.

أقول: اتّفق المسلمون(1) كافة على انّه تعالى مدرک، و اختلفوا في معناه: فالذي ذهب إليه أبو الحسين انّ معناه علمه بالمسموعات والمبصرات، وأثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة صفةً زائدةً على العلم. والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً، السمع؛ فإنّ القرآن قد دلّ عليه وإجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا، فنقول: السمع والبصر في حقّنا إنّما يكون بآلات جسمانية و كذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقّه تعالى بالعقل؛ فإمّا أن يرجع بالسمع و البصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين و إمّا إلى صفات زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقّه تعالى.

---

(1) قد ورد في الشريعة الحقّة توصيفه تعالى بصفات الإدراك والسمع والبصر. قال سبحانه: ﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصار وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبير﴾.[1]

وقد وصف اللّه تعالى نفسه بالبصير ٤٢ مرّة و بالسميع ٤١ مرّة في الكتاب العزيز.

---

١. الأنعام:١٠٣.

وقد اختلفوا في حقيقة الإدراك في حقّه تعالى، هل هو وصف وراء العلم بالكلّيات والجزئيات، أو هو يعادل العلم ويرادفه، أو هو علم خاصّ و هو العلم بالموجودات الجزئية العينية، فادراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية، ووقوفه عليها وقوفاًُتلمّلُكون بمعنى الشهيد وهو من صفاته تعالى. قال سبحانه: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.[1]

قال العلاّمة الطباطبائي: «الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة، ربما بلغت العشرين، وهي لا تخلو معانيها عن ملابسة المادّة والحركة والتغيّر غير خمسة منها، وهي : العلم و الحفظ والحكمة والخبرة والشهادة؛ فلأجل عدم استلزامها النقص والفقدان استعملت في حقّه سبحانه؛ وبذلك يظهر انّ إدراكه سبحانه ليس شيئاً وراء هذه الخمسة، و الأقرب هو كونه بمعنى الشهيد».[2]

ثمّ إنّ جماعة من المتكلّمين فسّروا الإدراك بالسمع والبصر، فالمدرِك هو السميع والبصير؛ و هما العلم بالمسموعات والمبصرات. و هذا لانّ الإدراك عندهم هو العلم بالجزئيات، والمسموع والمبصر جزئيان. ففي *المواقف* وشرحه: «انّ طائفة يزعمون انّ الإدراک، أعني السمع و البصر وأخواتهما، نفس العلم بمتعلقه الّذى هو المدرک. فهؤلاء زعموا انّ السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما، فيكونان حادثين و راجعين إلى العلم، لا صفتين زائدتين عليه».[3]

وقال الرازي: «اتّفق المسلمون على انّه تعالى سميع بصير، لكنّهم اختلفوا في معناه؛ فقالت الفلاسفة والكعبي و أبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات؛ و قال الجمهور منّا و من المعتزلة، و الكرّامية: انّهما صفتان زائدتان على

---

١. فصلت:٥٣.

٢. الميزان، ج ٢، ص٢٤٧ـ٢٤٩.

٣. شرح المواقف، ج٨، ص٨٩.

. . . .

العلم».[١]

وقال المصنّف: «انّ وصف الله تعالى بالسمع والبصر، مستفاد من النقل، و إنّما لم يوصف بالذوق والشمّ واللمس، لانّ النقل غير وارد بها. وإذا نظر في ذلك من حيث العقل، لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين. أمّا إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات و بصرها، بالعقل، فغير ممكن. و الأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك و عرفنا انّهما لا يكونان له تعالى بآلتين كما في الحيوانات، و اعترفنا بانّا لسنا واقفين على حقيقتهما. و ذلك لانّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل».[٢] والمستفاد من كلام المصنّف في *التجريد* و *تلخيص المحصَّل*، انّ الإدراك أعمّ مورداً من السمع والبصر. فالإدراك هو العلم بما يدرك بالحواس سواء كان بالسمع والبصر أو بسائر أدوات الإدراک. و بذلك صرّح العلاّمة الشبّر حيث قال: «انّه تعالى مدرك لا بحاسّة يحصل الإدراك بواسطتها، بل هو تعالى عالم بما يدرك بالحواس.» و قال في موضع آخر:«انّه تعالى سميع بصير... و المراد انّه تعالى عالم بجميع المسموعات والمبصرات بدون آلة».[٣]

ثمّ إنّ أبا الصلاح الحلبي من الإمامية(٣٧٤ـ ٤٤٧) جعل الإدراك صفة وراء سائر الصفات و قال: «الإدراك حكم زائد على سائر صفات الحي، بدليل حصوله من دونها أجمع، و ثبوتها مع عدمه.» مع انّه أرجع السمع والبصر إلى الحياة و قال: «وهو تعالى سميع بصير، لكونه تعالى حياً يستحيل عليه الآفات؛ و ليستا صفة زائدة على كون الحيّ حياً».[٤]

---

١. تلخيص المحصل، ص٢٨٧ـ٢٨٨.

٢.نفس المصدر.

٣.حقّ اليقين، ج١، ص٢٩ـ ٣٠.

٤.تقريب المعارف، ص ٤٩.

المسألة السادسة

في انّه تعالى متكلّم

قال:وعمومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام؛[1] والنفساني غير معقول.

---

(١) إتّصافه تعالى بصفة التكلّم ممّا لا خلاف فيه بين المتكلّمين و الحكماء الإلهيين. و إنّما الخلاف في حقيقة الكلام في حقّه سبحانه و معنى كونه متكلّماً. و الكلام في المحاورات العامّة يطلق على اللفظ الدالّ على معنى خاصّ. فهناك دالّ وهو اللفظ، ومدلول و هو المعنى. والتكلّم هو إيجاد الكلام بأدوات التكلّم من الفم واللسان و نحو ذلك، وهو واضح.ولا خلاف في ثبوت هذا المعنى من الكلام له سبحانه بلا حاجة إلى الأدوات المادية في تحقّقه. فهل هناك مصداق آخر للكلام له تعالى أو لا؟هذا من أعظم المنازعات الكلامية. وإليك الأقوال في المسألة:

تكلّمه تعالى عند الإمامية والمعتزلة

فالمعروف عند متكلّمي الإمامية والمعتزلة، أنّ معنى التكلّم في حقّه تعالى هو أنّه يوجد الكلام اللفظي في شيء من الأشياء من غير حاجة إلى أدوات التكلّم عند الإنسان ونحوه. و هذا كما أنّه تعالى يسمع و يبصر لا بأدوات السمع والبصر عند الإنسان و نحوه. يقول القاضي

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنّه تعالى متكلّم، فاختلفوا في معناه: فعند المعتزلة أنّه تعالى أوجد حروفاً و أصواتاً في أجسام دالّة على المراد. و قالت الأشاعرة: إنّه متكلم بمعنى أنّه قائم بذاته معنىً غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات، تدل عليها العبارات؛ وهو الكلام النفساني؛ وهو عندهم معنىً واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام. والمصنف ﷺ حينئذٍ استدلّ على ثبوت الكلام بالمعنى الأوّل بما تقدّم من كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور، ولا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدلّ على المراد. و قد اتّفقت المعتزلة والأشاعرة على إمكان هذا، لكن الأشاعرة أثبتوا معنىً آخر، و المعتزلة نفوا هذا المعنى؛ لانّه غير معقول، إذ لا يعقل ثبوت معنىً غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار، وهو قديم؛ والتصديق موقوف على التصور.

عبد الجبّار المعتزلي: «حقيقة الكلام الحروف المنظومة، و الأصوات المقطعة. وهذا كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلّماً بإيجاد الكلام في غيره، و ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعل».[1]

وقال الشيخ سديد الدين الحمصي: «كلام اللّٰه تعالى إنّما هو من جنس الأصوات والحروف. و ذلك لانّ اللّٰه تعالى خاطب العرب بلغتهم. فيجب حمل الكلام الوارد في خطاب اللّٰه تعالى في مثل قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَك فَأَجِرهُ حَتّىٰ يَسْمعَ كَلامَ اللّٰهِ﴾ [2] و ﴿كَلَّمَ اللّٰهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾ [3] على ما تعرفه العرب من معنى هذه اللفظة؛ و قد بيّنا أنّهم يعنون بالكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً.

فإن قيل: كيف، و قد يقول أحدهم: في نفسي كلام. قال الشاعر:

---

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٢٨.

٢. التوبة: ۶.

٣. النساء: ١۶۴.

قال: و انتفاء القبح عنه تعالى يدلّ على صدقه.

أقول: لمّا أثبت كونه تعالى متكلّماً و بيّن معناه، شرع في بيان كونه تعالى صادقاً. وقد اتّفق المسلمون عليه لكنّه لا يتمشّى على أُصول الأشاعرة. وأمّا المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت؛ لانّ الكذب قبيح بالضرورة، و اللّٰه تعالى منزّه عن القبائح، لانّه تعالى حكيم ـ على ما يأتي ـ فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قلنا: هذا مجاز واستعارة؛ وإنّما المراد به أنّ في النفس والفؤاد العزم على الكلام، أو العلم بكيفية نظم الكلام أو الفكر فيها؛ كما يقال «في نفسي بناء واد»، «و في نفسي السفر إلى مكة» ولا يدلّ هذا على أنّ البناء أو السفر يكون في النفس؛ و إنّما المراد ما ذكرناه من العزم على السفر أو البناء».[1]

وعلى هذا فالتكلّم عند الإمامية والمعتزلة من صفات فعله تعالى؛ فيكون حادثاً. قال الحمصي: «إذا ثبت أنّ كلام اللّٰه تعالى من جنس الحروف و الأصوات، لم يبق شك في حدوثه و أنّه تعالى فاعله ومحدثه، أحدثه بحسب مصالح العباد الّتي يعلمها، فمن جملة ما تكلّم به التوراة والإنجيل والقرآن».[2]

وقال الشيخ المفيد: «انّ القرآن كلام اللّٰه ووحيه. وانّه محدث كما وصفه اللّٰه تعالى و أمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. و بهذا جاء الآثار عن الصادقين عليهم السلام وعليه كافّة الإمامية إلّا من شذّ منهم. وهو قول جمهور البغداديين من المعتزلة وكثير من المرجئة والزيدية وأصحاب الحديث».[3]

---

۱. المنقذ من التقليد، ج۱، ص۲۱۵.

۲. نفس المصدر.

۳. أوائل المقالات، الطبعة الجديدة، ص ۵۳.

. . . .

تكلّمه تعالى عند الأشعرية والماتريدية

إنّ الكلام عندهم يطلق بمعنيين: الكلام اللفظي والكلام النفسي؛ والكلام الحقيقي عندهم هو الثاني. وأمّا الأوّل، فهو وسيلة لإبراز الكلام النفسي؛ وتسميته بالكلام مجاز بعلاقة السببية. ففي *المواقف* وشرحه: «وقالت المعتزلة: كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها اللّٰه في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي؛ و هو حادث. وهذا لا ننكره، لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك، و هوالمعنى القائم بالنفس الّذى يعبّر عنه بالألفاظ ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى... وأنّه غير العلم».[1] و قد استدلّوا على إثبات الكلام النفسي بوجوه غير وافية بذلك.[2]

قال الملا علي القاري: «و دليلنا ما مرّ أنّه ثبت بالإجماع و تواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنّه متكلم. ولا معنى له سوى أنّه متّصف بالكلام. ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته الكريم فتعيّن النفسي... و المعتزلة لمّا لم يمكنهم إنكار كونه متكلماً ذهبوا إلى أنّه متكلّم بمعنى مُوجد الأصوات والحروف في محالّهما.

وأنت خبير بأنّ المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها».[3]

أقول: لا يعنى بالمتكلّم إلّا الموجد للكلام، وهذا من غير فرق بين الواجب والممكن و الخالق والمخلوق، و إنّما الفرق في كيفية إيجاده؛ فالإنسان مثلاً، يوجد الكلام باللسان وغيره من أدوات التكلّم، واللّٰه سبحانه يوجده بلا حاجة إلى هذه الأدوات.

ولو سلّمنا بانّ معنى المتكلّم هو المتّصف بالكلام، فالاتّصاف بوصف أعمّ من كونه على وجه العروض والصدور، فالمتحرّك معروض لوصف الحركة، إذ هو قابل للحركة لا فاعل لها،

---

١. شرح المواقف، ج٨، ص٩٢ـ٩٤؛ و راجع: شرح المقاصد، ج٤، ص١٤٤؛ القوشجي، شرح التجريد، ص ٣١٦؛ النبراس، ص ٢١٤ و الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٦٦.

٢. راجع: تلخيص المحصل، ص ٢٨٩ـ٢٩٢؛ تلخيص الإلهيات، ص ١٥٩ـ١٦٢؛ المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢١٧ـ٢١٩؛ المطالب العالية، ج٣، ص٢٠٦ـ٢٠٧.

٣. شرح الفقه الأكبر، ص ٣١.

. . . .

إذ الفاعل للحركة هو المحرك، وإن أمكن أن يكون لشيء واحد جهتان: جـهة المـحركية، وجهة المتحركية. وأمّا المتكلّم فهو ليس معروضاً للكلام، و إنّما هو فاعل له، و وزان المتكلّم، وزان المُنعم والرازق ونحوهما، فهناك إتّصاف على وجه الصدور لا على نعت العروض. قال الرازي: «إنّ المتكلم عبارة عن فاعل الكلام؛ لأنّ المقصود من الكلام أن يأتي الإنسان بعمل اصطلحوا على أنّه متى أتى به، فإنّه يدلّ على أنّه قام بقلبه ميل إلى شيء،أو نفرة عن شيء ثمّ اصطلحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ وهذا كلام معقول، لا مجال للنزاع فيه».[1]

ثمّ إنّ في كلمات بعض القائلين بقدم كلام اللّٰه تعالى، نسبة القائلين بحدوثه إلى الكفر؛ و هذا لا يراد به الكفر بمعنى الخروج عن ملّة الإسلام، بل يؤوّل بكفر النـعمة ونـحوه. قـال القاري: «واعلم أنّما جاء في كلام الإمام الأعظم وغيره من علماء الأنام من تكفير القائل بخلق القرآن، محمول على كفران النعمة لا كفران الخروج من الملّة....

وأمّا حديث "من قال إنّ القرآن مخلوق فقد كفر" فغير ثابت، مع أنّه من الآحاد و قابل للتأويل في بيان المراد و القول بأنّ المراد بالمخلوق، المختلق بمعنى المفترى؛ و مع هـذا، لايجوز لأحد أن يقول القرآن اللفظي مخلوق، لما فيه من الإيهام المؤدّي إلى الكفر وإن كان صحيحاً في نفس الأمر».[2]

كلامه تعالى عند الحنابلة والكرّامية

قالت الحنابلة : كلامه تعالى حرف و صوت يقومان بذاته و انّه قديم. و قد بالغوا فيه، حتّى قال بعضهم جهلاً:الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف.

وهذا باطل بالضرورة؛ فإنّ حصول كلّ حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أوّل، فلا

١.المطالب العالية، ج ٣، ص٢٠٣.

٢. شرح الفقه الأكبر، ص٣٢.

. . . .

يكون قديماً، فكذا المجموع المركب منها.

والكرّامية وافقوا الحنابلة في أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات وسلّموا أنّها حادثة، لكنّهم زعموا أنّها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به.[1]

كلامه تعالى عند الحكماء

إنّ لكلامه تعالى عند الحكماء مفهوماً أوسع من الكلام اللفظي. فكلّ موجود كما هو فعله تعالى و مخلوقه، كذلك كلام له سبحانه، وهو الكلام الفعلي؛ وذلك لأنّ حقيقة الكلام هو الدلالة على المعنى والحكاية عنه، ولا شك انّ الفعل كما يدلّ على وجود فاعله، فهكذا خصوصياته الوجودية دالّة على خصوصياته الوجودية؛ وليس الفرق بين دلالة اللفظ على المعنى ودلالة الفعل على الفاعل، إلّا انّ دلالة الأوّل وضعي اعتباري، و دلالة الثاني تكويني عقلي، و الدلالة التكوينية أقوى من الدلالة اللفظية الوضعية.

قال الحكيم السبزواري: «إنّ الوجودات لا تفقد ممّا هو المعتبر في الكلام، إلّا ما لا مدخلية له إلّا على سبيل الاتّفاق، ككونه صوتاً؛ ولا يزداد على اللفظ إلّا ما هو مؤكّد، لكونه كلاماً معرباً عن المعنى.

فالكلّ بالذات له دلالة   حاكية جماله جلاله

كما قيل:

جمالك في كلّ الحقائق سائر   وليس له إلّا جلالك ساتر».[2]

هذا التفسير لكلامه تعالى مطابق لما يستفاد من الكتاب المجيد، كما هو المنصوص من أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ يقول سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ

---

۱. شرح المواقف، ج۸، ص۹۲.

۲. شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص، غرر في تكلّمه تعالى.

. . . .

تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ .[١]

وقال الإمام عليّ عليه السلام : «يقول لمن أراد كونه كن، فيكون، لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع، و إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله».[٢]

وإلى هذا أشار السبزواري بقوله:

لسالك نهج البلاغة انتهج كلامه سبحانه الفعل خَرَج

التكلّم الذاتي عند الحكماء

قد تقدّم أنّ وجودات الأشياء كلمات اللّه تعالى التكوينية، تدلّ على وجود خالقها وما له من الكمالات الوجودية. وهذا هو الكلام الفعلي. و عندهم قسم آخر من الكلام يسمّى بالكلام أو التكلم الذاتي؛ وذلك انّه تعالى بسيط الذات من كلّ وجه، له كل كمال في الوجود بنحو أعلى وأشرف يكشف بتفاصيل صفاته الّتي هي عين ذاته المقدّسة من إجمال ذاته، فصفاته الذاتية الّتي هي عين ذاته كلمات دالّة على ذاته، و الدّالّ والمدلول هناك واحد.

وأورد عليه بانّ هذا إرجاع الكلام إلى نحو من معنى القدرة؛ فلا ضرورة تدعو إلى أفراده من القدرة.[٣]

أقول: مرجع ذلك إلى الصفات الكمالية لا القدرة فقط. و هناك إشكال آخر على هذا التفسير وهو انّ هذا خروج عن عرف المحاورة، و ليس له شاهد من الكتاب والسنّة؛ وهذا بخلاف الكلام الفعلي، حيث اطلقت الكلمة في القرآن الكريم على المسيح عليه السلام ، و على الموجودات الكونية.[٤]

---

١. الكهف:١٠٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة١٨.

٣.نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل١٦.

۴.تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم۴۲۸، ص ۴۶۰.

المسألة السّابعة

في أنّه تعالى باق

قال: ووجوب الوجود يدلّ على سرمديته[1] ونفي الزائد؛

أقول: اتّفق المثبتون للصانع على أنّه تعالى باق أبداً، واختلفوا، فذهب الأشعري[2] إلى أنّه باق ببقاء يقوم به.

---

(١) عدّ من صفات اللّه الذاتية، الأزلية والأبدية والسرمدية والقدم و البقاء؛ فهو سبحانه قديم أزلي، باق أبدي، وموجود سرمدي. وقد يقال في بيان هذه الصفات إنّه تعالى قديم أزلي لأنّه موجود في جميع الأزمنة المحقّقة أو المقدّرة في الماضي؛ وباق أبدي لأنّ وجوده مستمرّ في الأزمنة الآتية محقّقة كانت أو مقدّرة؛ وموجودٌ سرمدي بمعنى أنّ وجوده مجامع لجميع الأزمنة السابقة واللاحقة.

ويردّه أنّ هذا لايناسب وجوده تعالى المنزّه عن الزمان، سواء كان محقّقاً أو مقدّراً؛ و على هذا، فالصحيح أن يقال إنّ وجوده تعالى عين ذاته المقدّسة ،فهو الواجب الوجود بالذات، لا يكون مسبوقاً بالعدم، فهو قديم أزليّ؛ ولا يطرء عليه العدم، فهو باق أبدي؛ وبملاحظة ذينك الأمرين يتّصف بالسّرمدية ويقال إنّه سرمديّ.

(٢) نسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد. و استدلّ

و ذهب آخرون(۳) إلى أنّه باق لذاته. و هو الحقّ الّذي اختاره المصنّف‌‌ﷺ. والدليل على أنّه تعالى باق، ما تقدّم من بيان وجوب وجوده لذاته، وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم وإلاّ لكان ممكناً.

والإعتراض الّذي يورد هاهنا وهو أنّه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت وممتنعاً في وقت آخر، يدلّ على سوء فهم المورد؛ لأنّ ماهيته حينئذٍ بالنظر إليها مجرّدة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك. واعلم أنّ هذا الدليل، كما يدلّ على وجوب البقاء، يدلّ على انتفاء المعنى الّذي أثبته أبو الحسن الأشعري؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الإستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً، هذا خلف.

عليه بأنّ الوجود متحقّق دون البقاء، كما في أوّل الحدوث.

وأُجيب عنه بأنّه منقوض بالحدوث، فانّه غير الوجود، لتحقّق الوجود بعد الحدوث، يعني أنّ البقاء حصل بعد ما لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان؛ لأنّه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ الأشعري، لامسبوقية الوجود به.[1]

(۳) هذا مختار القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين، والرازي من الأشاعرة وجمهور معتزلة البصرة، كما هو المختار عند الإمامية. وهناك مذهب آخر و هو القول بزيادة البقاء في الممكنات ونفيها عنه تعالى؛ و به قال الكعبي وأتباعه.[2]

قال المصنّف في *تلخيص المحصّل*: «إنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل، وذلك لا يعقل فيما لايكون زمانياً...فإذن إتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات. وأمّا كون البقاء باقياً أو غير باق، فإن كان باقياً فبقاؤه إمّا بذاته أو بغيره، فحكمه حكم الأُمور الاعتبارية الّتي توجد في العقل فقط و تنقطع عند عدم الإعتبار».[3]

---

١. شرح المواقف، ج٨، ص١٠۶.

٢. تلخيص المحصّل، ص ٢٩٣.

٣.نفس المصدر.

المسألة الثامنة

في انّه تعالى واحد[1]

قال: والشريكِ؛

أقول: هذا عطف على الزائد، أي وجوب الوجود يدلّ على نفي الزائد ونفي الشريك. واعلم أنّ أكثر العقلاء اتّفقوا على أنّه تعالى واحد، والدليل على ذلك، النقل والعقل. أمّا العقل، فما تقدّم من وجوب وجوده تعالى، فإنّه يدلّ على وحدته؛ لأنّه لو

---

(١) إنّ للتوحيد، بمعنى نفي الشريك له تعالى، مراتب و هي:

١. التوحيد الذاتي؛ يعني أنّ الواجب الوجود بالذات واحد وهو اللّٰه عزّاسمه.

٢. التوحيد في الخالقية؛ يعني أنّ الخالق المستقلّ ليس إلّا اللّٰه سبحانه.

٣. التوحيد في الربوبية؛ يعني أنّ الرب والمدبِّر المستقلّ ليس إلّا اللّٰه تعالى.

٤. التوحيد في المعبودية؛ يعني أنّ المعبود بحقّ ليس غيره تعالى.

وأمّا التوحيد الصفاتي فيرجع إلى نفي التركيب من ذاته تعالى، كما سيجيء بيانه.

ولا ريب في أنّ التوحيد الذاتي هو الأصل لسائر مراتب التوحيد؛ وذلك لأنّ الاستقلال في الخلق و التدبير فرع الإستقلال في الذات، لأنّ الإيجاد فرع الوجود. و الموجود الّذی هو خالق و ربّ ومدبّر بالإستقلال ليس إلّا اللّٰه تعالى.

كان[٢] هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كلّ واحد منهما واجب الوجود، فإمّا أن يتميّزا أولا؛ والثاني يستلزم المطلوب، و هو انتفاء الشركة، و الأوّل يستلزم التركيب، وهو باطل، و إلّا لكان كلّ واحد منهما ممكناً، وقد فرضناه واجباً، هذا خلف. وأمّا النقل فظاهر.

---

(٢) قد استدلّ الشارح على إثبات التوحيد الذاتي بقياس استثنائي، مقدّمه قوله: «لو كان هناك واجب وجود آخر» وتاليه قوله: «لتشاركا في مفهوم كون كلّ واحد منهما واجب الوجود» واستنتج من بطلان التالي بطلان المقدّم.

واستدلّ على بطلان التالي بأنّ لازمه أحد أمرين:

١. عدم وجود تميّز بين الواجبين المفروضين؛ وهذا باطل؛ لأنّ الاثنينية فرع التميّز، و إذ لا تميّز، فليس هناك تعدّد؛ فالواجب بالذات ليس إلّاواحداً و هو المطلوب.

٢. وجود تميّز بينهما؛ ولازمه تركّب كلّ من الواجبين ممّا به الإشتراك، وهو الوجوب بالذات؛ وممّا به الإمتياز، وهو الّذي يميّز أحدهما عن الآخر؛ وسيجيء انّ التركّب في الواجب بالذات مستحيل.

وقوله: «وإلّا لكان كلّواحد منهما ممكناً...» عطف على قوله: «لتشاركا في مفهوم كون كلّ واحد منهما واجب الوجود»، أعني تالي الشرطية؛ يعني لو لم يتشاركا في مفهوم الوجوب بالذات لكان كلّ منهما ممكناً، إذ المواد منحصرة في الثلاث، وهي الوجوب والإمكان والإمتناع و فرض الإمتناع باطل في الموجود، فيبقى إمّا الوجوب أو الإمكان.

والأولى أن يقرّر الإستثنائي هكذا:

لو كان هناك واجب وجود آخر فإمّا أن يتشاركا في مفهوم الوجوب بالذات أو لا، والثاني خلف وباطل؛ وعلى الأوّل فإن لم يتميّزا لزم المطلوب، إذ نفي التميّز مساوق للوحدة، وان تميّزا لزم التركّب في ذات الواجب بالذات، وهو باطل.

. . . .

الإجابة عن إشكال

انّ هاهنا إشكالاً اشتهر في كلماتهم بشبهة ابن كَمونة[1] وحاصله: أنّه يجوز أن يفرض هناك واجبان بالذات و هما متباينان بتمام ذاتيهما، وينتزع منهما مفهوم الوجوب الذاتي؛ فليس هناك ما به الاشتراك الذاتي، حتى يستدعي ما به الامتياز الذاتي ولزم التركيب في الواجب بالذات. وهذا كما أنّ المقولات متباينة بتمام ذواتها، و ينتزع منها مفهوم المقولة أو الماهية.

ويردّه أنّ الواجب بالذات لا ماهية له، إذ الماهية ملازمة للمحدودية و الإمكان؛ ففرض ماهيتين متباينتين بتمام ذاتيهما ـ نظير المقولات والأجناس العالية ـ ساقط من رأسه. فحقيقة الوجوب بالذات ليست إلّا شدّة الوجود وعدم تناهيه في الكمال الوجودي، فهذا هو صرف الوجود الّذى لا يشوبه عدم كمال وفقدان أمر وجودي؛ و من الواضح أنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر.[2]

وقد أجاب صدر المتألهين عن الإشكال بقوله: «إنّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كلّ منهما، من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات، أيّة حيثية كانت، أو مع اعتبار تلك الحيثية، وكلا الشقّين محال.

أمّا الثاني، فلأنّ كلّ ما لم يكن ذاته مجرّد حيثية انتزاع الوجوب، فهو ممكن في ذاته.

وأمّا الأوّل، فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات، مع قطع النظر عن أيّة حيثية كانت، لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلاً.

نعم، يجوز ذلك إذاكانت تلك الأُمور متماثلة من جهة كونها متماثلة، كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية، لا من حيث اختلافهما بالعوارض

---

١. قيل إنّ الرجل كان يهودياً ولم يكن بمبدع للإشكال، ولكنّه قام بتقريره وبالغ فيه، وسمّاه بعض بافتخار الشياطين. **شرح الهداية الأثيرية**، ص ٢٩١.

٢.راجع: **إيضاح الحكمة**، للمؤلف، مبحث التوحيد.

. . . .

المشخّصة؛ أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسيّة؛ أو في عرضي، كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضيّة من جهة اتّصافهما بالبياض؛ أو كانت تلك الأُمور المتباينة متفقة في انتسابها إلى شيء واحد، كالحكم على مقولات الممكنات بالموجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحقّ ـ جلّ مجده ـ عند من يجعل وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً؛ أو كانت متّفقة في أمر سلبي، كالحكم عليها بالإمكان لسلب ضرورة الوجود من الجميع لذواتها.

وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه المذكورة، فلا يتصور فيها ذلك ضرورة».[1]

---

۱. شرح الهداية، ص ۲۹۱ـ ۲۹۲.

المسألة التاسعة

في أنّه تعالى مخالف لغيره من الماهيّات

قال: وا لمثل؛(١)

---

(١) إنّ المثل هو الشيء الّذى يتوافق غيره في الماهية النوعية، كزيد الّذى هومثل عمرو في الإنسانية؛ وقد يطلق على مطلق الإشتراك في الماهية، سواء كانت نـوعية أو جـنسية، فيكون الإنسان مِثْلاً للبقر مَثَلاً في الحيوانية، وعلى كلّ تقدير، فالمماثلة فرع الماهية، وإذ لا ماهية له تعالى، فلا مثل له. هذا.

وذهب بعض المتكلّمين ـ كالرازي وغيره ـ إلى أنّ للّه تعالى ماهية مجهولة الكنه وهي مغايرة لماهيات الممكنات. واستدل الرازي على إثبات الماهية للّه تعالى بقوله: «إنّ وجوده معلوم و ماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم».[١]

وردّه ناقد *المحصّل* «بأنّ وجوده المعلوم هو المشترك بينه و بين غيره، و هو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيک، والّذى هو غيرمعلوم هو وجوده الخارجي الخاصّ به، القائم بذاته الّذى لا يمكن أن يحمل على غيره».[٢]

---

١. تلخيص المحصل، ص ٩٧؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١١٥.

٢. تلخيص المحصل، ص ٩٨.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، أي وجوب الوجود يدلّ على نفي الزائد و نفي الشريك و نفي المثل. و هذا مذهب أكثر العقلاء. وخالف فيه أبو هاشم(۲)، فانّه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وإنّما يخالفها بحالة توجب الأحوال الأربعة: هي الحيّية والعالمية و القادرية والموجودية؛ وتلك الحالة هي صفة الإلهيّة.

وهذا المذهب لا شك في بطلانه؛ فإنّ الأشياء(۳) المتساوية تتشارك في لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية، جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس؛ وذلك باطل بالضرورة.

---

(۲) القول بأنّ ذاته تعالى متساوية لغيره من الذوات، ليس ممّا تفرّد به أبو هاشم، بل هو مختار أكثر المعتزلة، و الّذى تفرّد به إنّما هو إثبات صفة الإلهيّة، زائدة على ذاته تعالى. قال المصنّف في *تلخيص المحصل*: «أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أنّ جميع الذوات متساوية في الذاتية؛ لأنّ المفهوم من الذات عندهم هو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، و الصفة الّتي تفرّد أبوهاشم بإثباتها للّه تعالى دون غيره، هي صفة الإلهيّة».[۱]

(۳) إذا كان الشيئان متماثلين في الذات و المهية، لزم اشتراكهما في لوازم الذات؛ إذ حكم لوازم الذات من حيث عدم الإنفكاك عن الذات حكم الذاتيات، فكما يستحيل تحقّق الذات من غير تحقّق الذاتي، كذلك يستحيل تحقّق الذات من غير تحقّق لازم الذات. فإن كان القدم من لوازم ذات الواجب وكانت ذاته مماثلة لذات الممكن، كان القدم من لوازم ذات الممكن، فصار الحادث قديماً، هذا خلف. و أيضاً يلزم أن يكون الحدوث الّذى هو من لوازم الممكن ، لازماً للواجب والقديم، فصار الواجب القديم حادثاً، هذا خلف.

وأمّا فرض كون القدم غير لازم لذات الواجب تعالى فباطل بالضرورة؛ إذ لازمه جواز انفكاكه عن الذات ، فيصير حادثاً، لعدم الواسطة بين القديم والحادث.

۱.نفس المصدر، ص ۲۵۷؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۲۳_۲۲۴.

المسألة العاشرة

في أنّه تعالى غير مركّب

قال: والتركيب، بمعانيه؛

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أنّ وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً. والدليل على ذلك أنّ كلّ مركب فإنّه مفتقر إلى أجزائه، لتأخّره وتعليله بها؛ وكلّ جزء من المركب فإنّه مغاير له؛ وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن. فلو كان الواجب تعالى مركّباً، كان ممكناً، هذا خلف. فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب. واعلم أنّ التركيب[1] قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل؛ و قد يكون خارجياً،

---

(١) إنّ التركيب على أقسام وهي:

١. التركيب من المادّة والصورة؛ وهذا يختصّ بالجوهر الجسماني، وهذا على الرأي المشهور عند الحكماء.

٢. التركيب من الأجزاء العنصرية والذريّة وغيرها؛ كالمركبات الطبيعية عند العلماء الطبيعي.

٣. التركيب من الأجزاء الكمّية؛ محقّقاً، كالعدد، أو مقدّراً، كالكمّ المتصل، كأجزاء الخط والسطح والحجم والزمان.

كتركيب الجسم من المادّة والصورة وتركيب المقادير وغيرها؛ والجميع منتف عن الواجب تعالى، لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء؛ فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء الحسيّة والعقلية.

---

٤. التركيب من الجنس والفصل؛ وهذا يختصّ بالماهيات المركبة الجوهرية والعرضية، كتركّب ماهية الإنسان من الحيوان والناطق، وتركّب ماهية البياض من اللّون ومفرّق البصر. ولا يشمل الأجناس العالية والفصول الأخيرة.

٥. التركيب من الوجود والماهية؛ وهذا يعمّ كلّ موجود ممكن؛ كما قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبي من الوجود و الماهية.

٦. التركيب من الجهات والحيثيات؛ كحيثية الذات والصفة، أو حيثية الصفات المختلفة. وهذا أيضاً يعمّ كلّ موجود ممكن، إذ تكون صفاته ـ كأصل وجوده ـ زائدة على ذاته.

ثمّ إنّ التركيب في القسم الرابع والخامس عقلي تحليلي. فالعقل هوالّذى يحلّل الماهية إلى الجنس والفصل، والممكن إلى الوجود والعدم. وأمّا القسم الأخير فهو أمر واقعي وإن كان إدراكه مخصوصاً بالعقل ولا يناله الحسُّ أو الوهمُ.

وكيف كان، فالتركيب مستحيل في حقّه تعالى بجميع أقسامه؛ لأنّ التركيب يلزمه أمران: المحدودية في الوجود، وحاجة المركب إلى أجزائه وإلى ما يجعله مركباً، ووجوب الوجود بالذات ينافي المحدودية والحاجة.

ومن هنا يظهر أنّ القول بزيادة صفاته تعالى (أعني الصفات الذاتية الثبوتية، كالعلم والقدرة)، على ذاته، ينافي بساطة ذاته سبحانه، و ليس من الكمال في الاعتقاد بوحدانيته سبحانه. وهذا ما أشار الإمام علي عليه السلام إليه بقوله: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، (أي الصفات الزائدة على الذات) لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة؛ فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه، فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله، و من جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه ، و من حدّه فقد عدّه».[1]

١.نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

المسألة الحادية عَشَرة

في أنّه تعالى لا ضدّ له

قال: والضدّ؛

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضي نفي الضدّ؛ لانّ الضدّ[1] يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحلّ أو الموضوع، مع التنافي بينهما؛ وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضدّ له بهذا المعنى. ويطلق أيضاً على مساوٍ في القوّة ممانع، وقد بيّنا انّه تعالى لا مثل له، فلا مشارك له تعالى في القوّة.

---

(١) انّ الضدّ يقال على الموارد التالية:

١. أمران وجوديان لا يجتمعان في محلّ واحد وفي زمان واحد، سواء كانا جوهرين كالصورة الجمادية والنباتية بالنسبة إلى المادّة، أو عرضين كالحرارة والبرودة والسواد والبياض.

٢. أمران وجوديان لكلّ منهما أثر ينافي أثر الآخر، كالماء والنار.

٣. أمران وجوديان مشتركان في الأثر، لكن لأحدهما قدرة تمنع الآخر، كفردين من الإنسان مثلاً يتنازعان في فعل واحد، وأحدهما أقوى من الآخر.

ولا ضدّ للّٰه تعالى مطلقاً، أمّا الأوّل، فلأنّه يستلزم العروض والحلول، الملازم للحاجة، وهو ينافي الوجوب الذاتي؛ وأمّا الثاني، فلانّ الموجودات أفاعيل له تعالى ومعاليله، والفعل والمعلول لا ينافي فاعله وعلّته؛ وأمّا الثالث، فلأنّ غيره تعالى ليس إلّا ممكناً، و الممكن أضعف وجوداً من الواجب، فاللّٰه سبحانه ﴿هُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾ [١] و ﴿هُوَ اللّٰهُ الواحِدُ القَهّار﴾. [٢]

١.الأنعام:١٨.

٢.الزمر: ۴.

المسألة الثانية عشر

في انّه تعالى ليس بمتحيّز ولا جسم

قال: والتحيّز؛(١)

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فانّ وجوب الوجود يقتضي نفي التحيّز عنه تعالى. و هذا حكم متّفق عليه بين أكثر العقلاء، و خالف فيه المجسِّمة. والدليل على ذلك أنّه تعالى لو كان متحيّزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، وكلّ ما لاينفك عن الحوادث فهو حادث ـ و قد سبق تقرير ذلك ـ و كلّ حادث ممكن، فلا يكون واجباً، هذا خلف. و يلزم من نفي التحيّز نفي الجسمية.

---

(١) التحيز هو التمكن، إذ الحيّز هو المكان. و الأقوال في حقيقة المكان مختلفة: والّذى عليه المحققون أمران: أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن، وهذا مذهب أفلاطون، و الإشراقيين من الحكماء المسلمين، واختاره المحقق الطوسي وأبو البركات البغدادي؛ و الثاني: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ، و هو مذهب أرسطو و المشائين من الحكماء المسلمين.[1]

وكيف كان، فالتحيّز والتمكّن مستحيل في حقّه تعالى. و قد استدلّ الشارح على بطلانه

١.راجع: كشف المراد، الأُمور العامة، المقصد ٢، الفصل ١، المسألة ٩ وشرح المقاصد، ج ٢، ص١٩٨.

بانّ المتحيّز لا ينفك عن الأكوان الحادثة، و كلّما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. و المراد من الأكوان الحادثة هي الحركة والسكون. والشيء المتمكّن إن كان ثابتاً في المكان كان ساكناً، وإن كان غير ثابت فيه كان متحركاً، والحركة والسكون حادثان؛ إذ الحركة هي حصول الجسم في الحيّز بعد ان كان في حيز آخر، والسكون هو الحصول في الحيّز بعد ان كان في ذلك الحيز؛ فماهية كلّ واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير وهو الحدوث.[1]

ثمّ إنّ المتحيّز يحتاج في وجوده إلى الحيّز، و واجب الوجود بالذات لا يحتاج إلى شيء.

ويلزم من نفي التحيّز نفي الجسمية؛ إذ التمكّن والتحيّز من أحكام الجسم والجسماني.

والمجسّمة، قوم من حشويّة أهل الحديث، قالوا: هو جسم حقيقة، وانّه على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إمّا روحانية وإمّا جسمانية، ويجوز عليه الإنتقال والنزول والصعود والإستقرار والتمكّن.[2]

وأمّا نسبة التجسيم والتشبيه إلى بعض أصحاب أئمّة أهل البيت عليهم السلام كهشام بن الحكم و هشام بن سالم و غيرهما، فهي مردودة؛ فكيف يصحّ ذلك، مع انّهم كانوا رُوّاد علومهم و حاملين لأسرارهم؛ والتشدّد على المجسّمة والمشبّهة من الأئمة الطاهرين عليهم السلام واضح غايته، فقد بالغوا في إبطال مزعمة التجسيم والتشبيه وصرّحوا بانّ المشبّه مشرك.[3]

يقول الشهرستاني في وصف أبي جعفر الأحول: «وهو تلميذ الباقر محمد بن علي بن الحسين عليهما السلام و أفضى إليه أسراراً من أحواله وعلومه، وما يحكى عنه في التشبيه فهو غير صحيح».[4] وما ذكره من الضابط والملاك ثابت في حقّ غيره من أصحاب أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

---

١. كشف المراد، المقصد ٢، الفصل ٣، المسألة ۶.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٥.

٣. الشيخ الصدوق، التوحيد، الباب ٢، الحديث ٣١.

۴. الملل والنحل، ج ١، ص ٨۶.

. . . .

وقال الشيخ المفيد: «لم يكن في سلفنا ﷺ من يدين بالتشبيه من طرق المعنى، و إنّما خالف هشام و أصحابه جماعة أصحاب أبي عبد اللّٰه عليه السلام بقوله في الجسم، وزعم انّ اللّٰه تعالى جسم لا كالأجسام، وقد روى انّه رجع عن هذا القول بعد ذلك، وقد اختلفت الحكايات عنه، و لم يصحّ منها إلاّ ما ذكرت».[1]

فالظاهر من كلام المفيد وغيره، انّ هشام بن الحكم كان يطلق على اللّٰه تعالى لفظ الجسم، لكن لم يرد معناه الظاهر أي الجوهر ذا أبعاد، بل أراد انّه تعالى قائم بذاته و ليس حالاً في شيء، أو عارضاً لشيء؛ و مع ذلك، فقد أنكر عليه هذا من جانب الأئمّة عليهم السلام لما يتبادر من لفظ الجسم من المعنى الباطل في حقّه سبحانه. يقول الإيجي ـ و هو يحكى قول بعض الكرّامية ـ: «قالوا هوجسم أي قائم بنفسه، فلا نزاع معهم إلاّ في التسمية، أي إطلاق لفظ الجسم عليه».[2]

قاعدة كلامية

قال الرازي :«الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لا تكون معارضة للأدلّة العقلية القطعية الّتي لا تقبل التأويل، و حينئذٍ إمّا أن يفوَّض علمها إلى اللّٰه تعالى، على ما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على قوله: ﴿وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلّا اللّٰه﴾[3]، و إمّا أن يشتغل بتأويلها على ما هو عليه أكثر المتكلّمين، و تلك التأويلات مستقصاة في المطوّلات».[4]

وذيّل المحقّق الطوسي كلامه بقوله: «والّذى ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً، و ذلك كما ذكره».

١.الفصول المختارة، ص ٢٨٥.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص٢٥.

٣. آل عمران: ٧.

٤. تلخيص المحصل، ص ٢٦٤.

. . . .

أقول: لم يكن مذهب السلف مقصوراً في التفويض، بل منهم من أوّل المتشابهات؛ كما أنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام هو تأويل المتشابهات على ضوء المحكمات لا مطلقاً. يقول الشهرستاني: «منهم (أي السلف) من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، و منهم من توقّف في التأويل».[۱] و في *المواقف* وشرحه نسب التفويض إلى أكثر السلف.[۲]

وقال السيد رشيد رضا: «وأئمّة علماء السّلف قد تأوّلوا بُعد الظواهر، كما فعل الإمام أحمد وغيره في آيات المعيّة وآخرون في غيرها».[۳]

ومن هنا تبيّن ضعف ما قد يقال: إنّ التفويض كان منهج الصحابة، وأهل القرون الثلاثة كانوا متفقين على هذا المنهج. يقول العلاّمة الطباطبائي ـ ردّاً لهذه النظرية ـ: «انّه مردود بأنّ طريقة أهل البيت عليهم السلام المأثورة منهم، هي الإثبات والنفي معاً، والإمعان في البحث عن حقائق الدين، دون النفي المجرّد عن الإثبات؛ والدليل على ذلك ما حفظ عنهم من الأحاديث الجمّة الّتي لا يسع إنكارها إلاّ لمكابر. نعم الأكثرون من الصحابة والتابعين من السّلف على هذه الطريقة».[۴]

---

۱. الملل والنحل، ج۱، ص۹۲
۲. شرح المواقف، ج۸، ص۲۴.
۳. المنار، ج۱، ص۲۵۳.
۴. الميزان، ج۱۴، ص۱۳۰.

المسألة الثالثة عشرة

في أنّه تعالى ليس بحالٍّ في غيره

قال: والحلول؛

أقول: هذا عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاًّ في غيره. وهذا حكم متّفق عليه بين أكثر العقلاء. و خالف فيه بعض النصارى(١) القائلين بأنّه تعالى حالّ في المسيح؛ وبعض الصوفية القائلين بانّه تعالى حالّ في ابدان العارفين. و هذا المذهب لا شك في سخافته؛ لأنّ المعقول من الحلول، قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، بشرط امتناع قيامه بذاته؛ و هذا المعنى منتفٍ في حقّه تعالى، لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

---

(١) ذهب بعض النصارى إلى حلول اللّٰه تعالى في المسيح، و بعض المتصوّفة إلى حلوله في العارفين الواصلين، وطائفة من الغلاة إلى حلوله تعالى في الأئمّة الطاهرين، كالنُّصيرية، فقالوا: لمّا لم يكن بعد رسول اللّٰه ﷺ شخص أفضل من علي و بعده أولاده المخصوصون، وهم خير البرية، فظهر الحقّ بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم؛ فعن هذا أطلقنا اسم الإلهيّة عليهم». [1]

---

١. الملل والنحل، ج ٢، ص ١٨٩.

وقال الشهرستاني: «إنّ الملكانية قالوا: إنّ الكلمة اتّحدت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته؛ ويعنون بالكلمة أُقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أُقنوم الحياة؛ ولا يسمّون العلم قبل تدرّعه ابناً بل المسيح مع ما تدرّع به ابن. فقال بعضهم: إنّ الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن».[۱]

وقال المحقّق الطوسي: «ذهب بعض النصارى إلى حلول اللّه تعالى في المسيح، وبعض المتصوّفة إلى حلوله في العارفين الواصلين. والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التبعية، بشرط إمتناع قيامه بذاته، و الحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته. فان عنى به غير ذلك، فلا كلام فيه إلّا بعد تصور معناه».[۲]

تكملة

۱. إنّ القائل بالتوحيد إمّا يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويخصّ فرداً منها بالواجب؛ وهذا هو الموافق لمذهب المشائين ومعتقد أكثر الناس الّذين يتكلّمون بكلمة التوحيد لساناً ويعتقدون بها إجمالاً، ويعبّر عنه بالتوحيد العامي، لأنّ أكثر الناس في هذا المقام.

۲. و إمّا يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً قبال الطائفة الأُولى بتمام المقابلة؛ و هذا مذهب الصوفية، وهم على طائفتين: الأُولى وهم العوام والجهلة منهم، يعتقدون بأنّ للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً وأنّه ليس إلّا واحداً، وهذا الشيء الواحد يتشأّن بشؤون مختلفة و يتطوّر بأطوار متكثرة، ففي السّماء سماء، و في الأرض أرض وهكذا، وليس له حقيقة أُخرى مجرّدة عن تلك المجالي، ولا تنثلم وحدته بهذه الكثرات، لأنّها أُمور إعتبارية. قال

۱. نفس المصدر، ج۱،ص ۲۲۲.
۲. تلخيص المحصل، ص۲۶۱ـ۲۶۲.

الحكيم السبزواري: «والقدح في هذه الطريقة كثير».[١]

٣. والثانية، وهم الأكابر منهم، القائلون بأنّ للوجود حقيقة مجرّدة عن المجالي؛ لكنّ الوجود بجميع مراتبه، من المجرد عن المجالي و غيره، واجب؛ وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصّة بالمرتبة المجردة عن المجالي المعبّر عنه بمرتبة بشرط لا، بل الكلّ من الذرّة إلى المجرَّة و من القرن إلى القدم وجود الواجب، مع كون ما عدا تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة إلى تلك المرتبة، بل عين الفقر إليها؛ وإذا سئلوا بأنّ الفقر ينافي الوجوب، يجيبون بعدم المنافات؛ لأنّ هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقة؛ و الإفتقار المنافي مع الوجوب هو الفقر إلى الغير، لا فقر الشيء إلى نفسه. و هذا ما يعبّر عنه بالتوحيد الخاصّي و توحيد الخواصّ.

٤. وإمّا يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود؛ وهو المذهب المنسوب إلى ذوق التألّه، ويعبّرون عنه بتوحيد خاصّ الخاصّ، و هوالّذي ارتضاه جمّ غفير من المحقّقين، كالمحقّق الدواني والمحقّق الداماد؛ و حاصل هذا القول أنّ الوجود واحد حقيقي لا كثرة فيها أصلاً، لا بحسب الأنواع ولا بحسب الأفراد، ولا بحسب المراتب؛ والموجود متعدد، وهو المهيّة، و موجودية الكلّ بانتسابه إلى الوجود لا بالوجودات الخاصّة الإمكانية بالإمكان الفقري؛ فالمهيات عندهم أُمور حقيقية؛ إذ لو كانت إنتزاعية لانتزعت من وجود الواجب تعالى عن ذلك، إذ لا وجود غيره عندهم.

وناقش فيه الحكيم السبزواري بأنّه يستلزم الثنوية في الوجود؛ فهناك أصلان: الوجود والماهية؛ وإلى الأوّل يرجع الوجوب والوحدة والعلّية، وإلى الثاني يرجع الإمكان و الكثرة والمعلولية.[٢]

وأمّا عكس هذا القول، أعني القول بوحدة الموجود وكثرة الوجود، فلم ينقل عن أحد.

---

١. أسرار الحكم، ص ٣١.

٢. نفس المصدر، ص ٣٠.

. . . .

---

٥. وإمّا يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، أي كثرة الوجود والموجود؛ وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشامخين، و يعبّرون عنه بتوحيد أخصّ الخواصّ. فحقيقة الوجود واحدة وحدة حقّة لا وحدة عددية، و لها مراتب متفاضلة بعضها فوق بعض، مختلفة في الشدّة والضعف؛ فالمرتبة الشديدة علّة، والضعيفة معلول، وليس في عالم الواقع ودار الوجود واقعية سوى الوجود، فكما أنّ العلّة موجودة، كذلك المعلول موجود. فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف، وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة؛ لأنّ ما به التفاوت عين ما به الاتفّاق؛ و لذا سمّي هذه الكثرة كثرة نورانية، وكثرةالماهيات كثرة ظلمانية.[1]

١.راجع: الأسفار: ج١، ص٧١ـ٧٢؛ أسرار الحكم، ص٢٩ـ٣٩؛ درر الفوائد: ج١،ص٨٧ـ٩٠ و إيضاح الحكمة، ج١،ص١٠٧ـ١١٠.

المسألة الرابعة عشرة

في نفي الإتّحاد عنه تعالى

قال: والإتحاد؛[1]

أقول: هذا عطف على الزائد. فإنّ وجوب الوجود ينافي الإتحاد؛ لأنّا قد بيّنا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة؛ فلو اتّحد بغيره، لكمان ذلك الغير ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتّحد به، فيكون الواجب ممكناً؛ وأيضاً فلو اتّحد بغيره لكان بعد الإتّحاد، إمّا أن يكونا موجودين، كما كانا، فلا إتّحاد؛ و إن عدما أو عدم أحدهما فلا اتّحاد أيضاً، و يلزم عدم الواجب، فيكون ممكناً، هذا خلف.

---

(١) يطلق الإتّحاد على الموارد التالية:

١.أن يبقى الذات على ما كان عليه، ولكن عدم منه شيء وحدث فيه شيء آخر؛ و إن شئت قلت: تبدّل وصفه، كتبدّل الماء هواء، فالصورة المائية زالت واتصفت مادّته بالصورة الهوائية.

٢. أن يؤلّف شيئان وتحدث صورة ثالثة مغايرة لصورة كلّ من الشيئين؛ والتأليف إمّا حقيقي كما في المركبات الطبيعية، وإمّا إعتباري، كالمركبات الصناعية مثل البناء ونحوه.

٣. أن يصير الشيئان شيئاً واحداً لا بأحد المعنيين السابقين؛ فلم تتبدّل الصفة فقط ـ كما

. . . .

في الفرض الأوّل ـ و لا الذات على سبيل التركيب ـ كما في الفرض الثاني في التركيب الحقيقي ـ بل انتفت الذاتان واتّحدت إحداهما بالأُخرى.

والإتحاد في الفرض الأوّل والثاني غير حقيقي، وهو ممكن بل واقع بلا إشكال؛ و مع ذلك، يستحيل في حقّه تعالى لاستلزامه التغيّر والتبدّل والتركيب مع الغير، و الجميع ممتنع في الواجب بالذات تعالى. و أمّا الفرض الأخير فهو مستحيل في حدّ نفسه، لاستلزامه وحدة الكثير وكثرة الواحد، لأنّ حصول هذا الإتحاد فرع كونهما شيئين وفي عين الوقت شيئاً واحداً.

ويعبارة أُخرى، أنّ الفروض العقلية هاهنا أربعة:

أ) بقاء الشيئين على ما كانا عليه من وجود ذاتين و ماهيتين من دون حصول ذات و ماهية ثالثة، و هذا ليس من الاتّحاد في شيء.

ب) إنعدام أحدهما و بقاء الآخر، هذا أيضاً ليس من الإتّحاد؛ لأنّ الإتحاد بين الموجود والمعدوم، غير معقول.

ج) إنعدام كليهما وحدوث شيء ثالث، و هذا أيضاً ليس من مقولة الإتّحاد، كما هو واضح.

د) بقاؤهما على ما كانا عليه من الذات والماهية مع حصول ماهية ثالثة، وهذا هو الإتّحاد الحقيقي، وكثرة الواحد، وتؤدّي إلى الجمع بين النقيضين.[1]

من هم القائلون بالإتّحاد؟

١. القائلون باتحاد العاقل و المعقول

قال المصنّف في *قواعد العقائد*:«و قوم من القدماء قالوا: كلّ من تعقّل تعقّلاً تامّاً، اتّحد

١.راجع: كشف الفوائد، ص ٢٢۴ و إرشاد الطالبين، ص ٢٣٧ـ٢٣٨.

. . . .

بمعقوله ذلك؛ و إليه ذهب جمع من الصوفية، و ذلك، بالمعنى الّذى ذكرناه، غير معقول».[١]

أقول: القول باتّحاد العاقل بالمعقول منسوب إلى فرفوريوس الّذى كان من أعاظم المشائين من فلاسفة يونان؛ و قد كتب في ذلك كتاباً يثنى عليه المشاؤون،وخالفه بعض أهل زمانه، وعمل كتاباً في ردّه، و أجاب عنه فرفوريوس، واختلفت الحكماء المسلمون في هذا المجال، فأنكره الشيخ الرئيس أشدّالإنكار.[٢] ووافقه في ذلك جمع من الحكماء وأثبته صدر المتألهين وبالغ فيه.[٣] والمسألة بعد مطروحة عند أهل التحقيق إثباتاً وإنكاراً، ونقداً وبياناً.

وعلى كلّ تقدير، فلا ريب في امتناع الإتّحاد بمعنى صيرورة شيئين متحصّلين شيئاً واحداً بحيث كان هناك وجود واحد وهويّة فاردة تتقوّم به حقيقتان متغايرتان ماهية وتحصّلاً؛ فانّ لازمه وحدة الكثير و كثرة الواحد. فيجب التأمّل في دعوى القائلين بإتّحاد العاقل والمعقول في انّها هل تكون من الاتّحاد المستحيل، أو أمر آخر.[٤]

٢. الإتّحاد عند بعض المتصوّفة

وأمّا الإتّحاد المنسوب إلى بعض المتصوّفة فهو قولهم: إذا وصل العارف نهاية مراتبه، انتفت هويّته وصار الموجود هو اللّه تعالى وحده، و تسمّى هذه المرتبة عندهم بـ«الفناء في التوحيد».[5] فإن أرادوا ما يستفاد من ظاهر هذا القول، فلا إشكال في بطلانه؛ و أمّا إن أرادوا به أنّ العارف في تلك المرتبة لا يرى إلّا الوجود الحقّ، و ذلك لاستغراقه في مشاهدة الجمال المطلق ومعرفته بأنّ وجود نفسه و غيره من الموجودات ليس إلّا مظاهر لذلك الوجود الحقّ البسيط، فذلك أمر ممكن في حدّ نفسه وحاصل للكمّلين من أولياء اللّه تعالى؛ و هذا ليس من

١.قواعد العقائد، ص ٧١ـ ٧٢.
٢. شرح الإشارات:ج٣، ص ٢٩٢ـ٢٩٥.
٣. الأسفار، ج، ص ٣١٢ـ٣٣٥.
٤. إيضاح الحكمة، ج٣، ص٢٤٧ـ٢٥٩.
٥.إرشاد الطالبين، ص ٢٣٨.

. . . .

الإتّحاد الحقيقي في شيء كما ليس من القول بوحدة الوجود، بل هو من وحدة الشهود.[۱]

۳. الإتّحاد عند النصارى

أمّا النصارى، فقالوا: اتّحدت الأقانيم الثلاثة: أُقنوم الأب والابن وروح القدس؛ و اتّحد ناسوت المسيح باللاهوت.[۲] فهم يعتقدون بأنّ اللّٰه جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أُقنوم الأب وهو ذات الباري، وأُقنوم الابن وهو علمه، و أُقنوم روح القدس وهو حياته. ويعنون بالأُقنوم الشيء المنفرد بالعدد. ويذهبون إلى أنّ أُقنوم الإبن الّذى هو علمه تعالى اتّحد بعيسى، فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، و إنّ عيسى هو خالق الخلق، و انّه سيحي الموتى؛ على اختلاف بينهم في كيفية الإتّحاد.

فقال بعضهم: معنى الإتّحاد انّ الكلمة الّتي هي الابن حلّت جسد المسيح عليه السلام؛ و زعمت كثير منهم (وهم اليعقوبية والنسطورية) أنّ إتّحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج، كاختلاط الماء وامتزاجه باللبن؛ وزعم قوم منهم انّ معنى إتّحاد الكلمة بالناسوت الّذى هو الجسد، هو إتّحادها له هيكلاً و محلاً، و تدبيرها الأشياء عليه و ظهورها فيه دون غيره؛ و هذا على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة من غير حلول صورة الإنسان في المرآة، و كظهور نقش الخاتم و كلّ طابع في الشمع والطين. وزعمت الملكانية أنّ معنى إتّحاد الكلمة بالجسد أنّ الإثنين صارا واحداً وصارت الكلمة وما اتّحدت به واحداً، وكان هذا الواحد بالاتّحاد إثنين قبل ذلك.[۳]

---

۱. راجع: الشهيد المطهری، شرح المنظومة، ج۱، ص۲۲۲.

۲. إرشاد الطالبين، ص ۲۳۸.

۳. الباقلانی، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ۱۰۷ـ۱۰۹.

المسألة الخامسة عشرة

في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهة؛[1]

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود، وهو معطوف على الزائد. وقد نازع فيه جميع المجسّمة، فإنّهم ذهبوا إلى أنّه في جهة. وأصحاب[2] أبي عبد الله بن كرّام اختلفوا: فقال محمد بن الهيصم: إنّه تعالى في جهة فوق العرش، لا نهاية لها،

---

(١) الجهة هي طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة؛ و ذلك لأنّا نتوهّم امتداداً آخذاً من المشير منتهياً إلى المشار إليه، و ذلك المنتهى هو طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة. وهي تنقسم إلى طبيعي وغير طبيعي؛ والطبيعي ما يستحيل تغيّره وانتقاله عن هيئة، وهو الفوق والسفل؛ وغير الطبيعي ما يمكن تغيّره، كالقدّام والخلف، واليمين والشّمال؛ والجهة غير الطبيعية غير متناهية؛ لأنّها أطراف الخطوط المفروضة في الإمتداد، وتلك الخطوط غيرمتناهية.[1]

(٢) قال الشهرستاني: «هم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة و أُصولها ستة: العابدية، والتونية،والذرّينية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية؛ ولكلّ واحدة منهم رأي، إلّا

---

١. كشف المراد، المقصد الثانى، الفصل الأوّل، المسألة ١١.

والبعد بينه و بين العرش أيضاً غير متناهٍ. وقال بعضهم: البعد متناهٍ. و قال قوم منهم: إنّه تعالى على العرش، كما يقوله المجسّمة. وهذه المذاهب كلّها فاسدة؛ لأنّ كلّ ذي جهة فهو مشار إليه ومحلّ للأكوان الحادثة، فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

أنّه لمّا لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفرّدها مـذهباً، وأوردنا مذهب صاحب المقالة، وأشرنا إلى ما يتفرّع منه.

نصّ أبو عبد اللّه على أنّ لمعبوده على العرش استقراراً، وعلى أنّه بجهة فوق ذاتاً، و أنّه مماسّ للعرش على الصفحة العليا؛ ومنهم من قال: انّه على بعض أجزاء العرش؛ وقال بعضهم: امتلأ العرش به؛ و صار المتأخّرون منهم إلى أنّه تعالى بجهة فوق، و أنّه محاذ للعرش.

ثمّ اختلفوا: فقالت العابدية: إنّ بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدّر مشـغولاً بالجواهر لاتّصلت به؛ وقال محمد بن الهيصم: إنّ بينه و بين العرش بعداً لا يتناهي، و إنّـه مباين للعالم بينونة أزلية، ونفى التحيّز والمحاذاة، و أثبت الفوقية والمباينة...».[1]

---

١. الملل والنحل، ج١، ص١٠٨ـ١٠٩.

المسألة السادسة عشرة

في أنّه تعالى ليس محلّاً للحوادث

قال: و حلولِ الحوادث فيه؛

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى، و هومعطوف على الزائد. وقد خالف فيه الكَرّاميّة.[1] والدليل[2] على الامتناع، أنّ حدوث الحوادث فيه تعالى يدلّ على تغيّره وانفعاله في ذاته، و ذلك ينافي الوجوب؛ وأيضاً فانّ المقتضي

---

(١) قال الشهرستاني:«ومن مذهبهم جميعاً، جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى. و من أصلهم أنّ ما يحدث في ذاته، فإنّما يحدث بقدرته، و ما يحدث مبايناً لذاته، فإنّما يحدث بواسطة الإحداث. ويعنون بالإحداث الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات. و يعنون بالمحدَث ما بين ذاته من الجواهر والأعراض. وزعموا أنّ في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأُمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسلعليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام...».[1]

(٢) استدلّ الشارح على امتناع حلول الحوادث في ذاته تعالى بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ حلول الحوادث في ذاته تعالى يستلزم تغيّره وانفعاله في ذاته، وهـو يـنافي

١.الملل والنحل، ج١، ص١٠٩ـ١١٠.

للحادث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغـير، وهـو محال؛ ولأنّه إن كان صفة كمال استحال خلوّ الذات عنه، و إن لم يكن استحال اتّصاف الذات به.

الوجوب الذاتي؛ مثاله حلول الدم في الماء، فإنّ الماء يتغيّر بالدم الحالّ فيه كما ينفعل به.

الثاني: أنّ حلول الحادث في ذاته تعالى، إمّا يكون ناشئاً من ذاته، وإمّا يحصل من غيره؛ فعلى الأوّل يلزم قدم الحادث (و المقصود بالحدوث هنا هو الحدوث الزماني)، وعلى الثاني كان الواجب محتاجاً إلى الغير، وهو محال.

الثالث: أنّ الحدوث إن كان صفة كمال، استحال خلوّ الذات عنه، فكان عين ذاته تعالى، فيلزم انقلاب ذاته من الوجوب الذاتي إلى الحدوث، وهو الإمكان، و هذا خلف. و إن كان صفة نقص، استحال اتّصاف ذاته تعالى به.

المسألة السّابعة عشرة

في أنّه تعالى غني

قال: والحاجةِ؛

أقول: وجوب الوجود[1] ينافي الحاجة، و هو معطوف على الزائد. وهذا الحكم ظاهر؛ فانّ وجوب الوجود يستدعي الإستغناء عن الغير في كلّ شيء، فهو ينافي الحاجة؛ ولأنّه لو افتقر إلى غيره، لزم الدور؛ لأنّ ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

---

(۱) إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات؛ فكما أنّه تعالى غنيّ في ذاته، غنيّ في صفاته وأفعاله.

ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود في جهاته

ثمّ إنّ فرض احتياجه تعالى في ثبوت كمال له أو سلب نقص عنه إلى غيره، يستلزم الدور؛ إذ غيره تعالى ليس إلّا ممكناً، و الممكن يحتاج في وجوده و كمالات وجوده إلى الواجب، فلو كان الواجب محتاجاً إلى الممكن، لزم الدور المحال.

فإن فرض حاجة الواجب إلى الممكن في أمر واحد، لزم الدور من الجانبين؛ وإن فرض في أمرين مختلفين، بأن يكون الواجب مستغنياً عن الممكن في ذاته و بعض صفاته، و بهذا الاعتبار يوجد الممكن ويعطيه كمالاته الوجودية، ثمّ الواجب يكون محتاجاً إلى الممكن في

لا يقال: الدور غير لازم؛ لأنّ الواجب مستغنٍ في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير، و بهذا الوجه يؤثّر في ذلك الغير، فإذا احتاج في جهة أُخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور.

لأنّا نقول: هذا بناء على أنّ صفاته تعالى زائدة على الذات، وهو باطل ـ لما سيأتي ـ و أيضاً فالدور لا يندفع؛ لأنّ ذلك الممكن بالجهة الّتي يؤثّر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً إليه، و حينئذٍ يلزم الدور المحال؛[٢] و لأنّ افتقاره في ذاته يستلزم إمكانه، وكذا في صفاته؛ لأنّ ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقّفين على الغير، فيكون متوقفاً على الغير، فيكون ممكناً. وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا.

صفات أُخرى، لزم الدور من جانب واحد، أعني جانب الممكن؛ إذ المفروض أنّ الممكن ليس له حظّ من الكمال بذاته، و إنّما يستفيضه من الواجب، فلزم وحدة القابل والفاعل، والمؤثّر والمتأثّر في صفة فرضت مؤثّرية الممكن فيها.

(٢) بيانه أنّ من الواضح أنّ فرض احتياج الواجب في ذاته إلى الغير يستلزم إمكانه؛ إذ الحاجة في الذات هو الإمكان الذاتي، و المدّعى أنّ فرض حاجته في صفاته أيضاً يستلزم إمكانه؛ وذلك لأنّ وجوده سبحانه ملازم لوجود صفات الكمال ونفي النقائص؛ فتحقّق ذاته رهن تحقّق تلك الصفات، إذا كانت ثبوتية، و رهن سلبها، إذا كانت سلبية، كنفي الشريك والمثل له سبحانه؛ فإذا فرض توقّف وجود هذه الصفات أو عدمها على الغير، لزم توقف الذات على الغير، فيكون ممكناً.

المسألة الثامنة عشرة

في استحالة الألم و اللّذة عليه تعالى

قال: والألَمِ مطلقاً واللّذةِ المزاجية؛

أقول: هذا أيضاً عطف على الزائد. فانّ وجوب الوجود يستلزم نفي اللّذة والألم.[1] إعلم أنّ اللّذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإنّ اللّذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، وهذان المعنيان إنّما يصحّان في حقّ الأجسام.

---

(١)اللّذة والألم على قسمين:

١. اللّذة والألم الحسّيان: و هما جزئيان يدركان بواسطة إحدى الحواس الظاهرة؛ وهذا مستحيل في حقّه تعالى، كما لا يخفى.

٢. اللّذة والألم العقليان: وهما كلّيان يدركان بالعلم الكلّي وبواسطة الإدراك المجرّد عن الحس؛ فالألم العقلي يحصل من إدراك المنافي، و اللّذة العقلية تحصل من إدراك الملائم. ولا منافي للّه تعالى في عالم الوجود؛ إذ جميع الموجودات مخلوقات له تعالى و أفاعيله، ومن الواضح أنّ المعلول لا ينافي علته، والفعل لا ينافي فاعله، و كلّ ما هو موجود في الكون، بما أنّه فِعل له تعالى، حسن وجميل. يقول سبحانه: ﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ﴾ .[1]

---

١. السجدة:٧.

وقد ثبت بوجوب الوجود أنّه تعالى يستحيل أن يكون جسماً، فينتفيان عنه. وقد يعنى بالألم إدراك المنافي وباللّذة إدراك الملائم؛ فالألم بهذا المعنى منفيّ عنه؛ لأنّ واجب الوجود لا منافي له. و أمّا اللّذة بهذا المعنى فقد اتّفق الأوائل على ثبوتها للّه

وأمّا عدم رضاه تعالى لسيّئات الأفعال ومنافرتها لرضاه سبحانه، فذلك لما فيها من الخسران والضرر على فواعلها؛ ولكنّه سبحانه غنيّ عن العالمين لا تنفعه طاعة العباد، ولا تضرّه معصيتهم. يقول الإمام علي عليه السلام: «إنّ اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ خلق الخلق حين خلقهم، غنياً عن طاعتهم، آمناً من معصيتهم؛ لأنّه لا تضرّه معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه».[1]

وأمّا اللّذة العقلية الكلّية، فإنّ قوامها بإدراك الملائم والكمال، وانّه تعالى يعقل ذاته، فلا إشكال في تحقّقه في حقّه تعالى؛ و هذا هو رأي الحكماء في المسألة. قال الشيخ الرئيس: «الواجب الوجود الّذى في غاية الجمال والكمال والبهاء، والّذى يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقّل، يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذٍّ وملتذّ؛ فانّ اللّذة ليست إلّا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. فالحسّية منها إحساس بالملائم، والعقلية تعقل الملائم. و الأوّل أفضل مدرِك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك، فهو أفضل لاذٍّ وملتذٍّ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء؛ و ليس عندنا لهذه المعاني اسم غير هذه الأسامي، فمَن استشنعها استعمل غيرها».[2]

ومشهور المتكلّمين نفوا اللذّة من اللّه تعالى مطلقاً، و بعضهم أثبت اللّذة العقلية، كابن نوبخت حيث قال: «المؤثّر مبتهج بالذات، لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا، والواحد منّا يلتذّ بكماله النقصاني».[3]

ومنهم من أخذ طريق الاحتياط في هذا المجال؛ قال الفاضل المقداد: «البحث فيهذا

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣ (خطبة همّام).
٢. النجاة، ص ٥.
٣. أنوار الملكوت، ص ١٠٢.

تعالى، لأنّه مدرك لأكمل الموجودات، أعني ذاته، فيكون ملتذّاً به .و المصنّف ﷺ كأنّه قد ارتضى هذا القول، و هو مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلّمين، إلّا انّ إطـلاق لفظ الملتذّ عليه يستدعي الإذن الشرعي.(٢)

الباب عسر جدّاً، والتهجّم بإثبات ما لم يرد منه تعالى خطر».[١]

ونفاها المحقّق البحراني ـ بعد الإذعان بصحّة ما قاله الفلاسفة من حيث المعنى ـ و قال: «لكنّا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي».[٢]

(٢) المشهور بين المتكلّمين أنّ أسماء اللّٰه تعالى توقيفية؛ ولكنّ التحقيق في المسألة يؤدّي إلى عدم ثبوت ذلك، بدليل معتبر من الشرع. قال المحقّق الشعراني: «إنّ توقيفية الأسماء لم تثبت بدليل مقنع من الشرع على حدّما يكون مستنداً للفقهاء في الحكم بالوجوب والحرمة؛ ولو كان مثل هذا الدليل معتبراً في هذا المقام، لم يجز إطلاق ما ورد في كثيرمن الأدعية من الأسماء، لعدم ثبوتها بدليل كذلك؛ و ليست المسألة من السنن حتى يؤخذ بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، بل مدار المسألة هنا في الجواز والحرمة.

فلا يبعد أن يقال، إنّ المقصود من المنع في أسماء اللّٰه تعالى هو المنع اللغوي؛ فكلّ لفظ يدلّ على كمال وجودي، ولا يتبادر منه نقص في حقّه سبحانه، يجوز إطلاقه عليه تعالى؛ أخذاً بقوله سبحانه: ﴿وَلِلّٰهِ الأَسْماءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها﴾.[٣] وعلى ضوء ذلك، قد يكون اسم ورد في الكتاب أو السنّة، ولكن إطلاقه عليه تعالى بلا قرينة، ربما يتبادر منه نقص وشين، فلا يجوز إطلاقه عليه سبحانه؛ و من هذا القبيل اسم الزارع، وقد ورد في الكتاب المجيد حيث قال عزّمن قائل:﴿ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ﴾[٤]؛ فإطلاق هذا الاسم عليه تعالى من غير قرينة، غير جائز، لما يتبادر منه من المعنى غير اللائق له سبحانه. وهذا بخلاف استعماله في

---

١. اللوامع الإلهية، ص ٨٠.
٢.قواعد المرام، ص ٧٥.
٣. الأعراف: ١٨٠.
٤.الواقعة: ٦۴.

القرآن؛ لأنّ السياق يمنع من تبادر ما لا يناسب ساحته تعالى من المعنى، كما لا يخفى».[١]

وقال العلاّمة الطباطبائي ـ ذيل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ ـ: «كون اسم مّا من اسمائه تعالى أحسن الاسماء أن يدلّ على معنى كمالي غير مخالط لنقص أو عدم، مخالطة لا يمكن معها تحرير المعنى من ذلك النقص والعدم وتصفيته، وذلك في كلّ ما يستلزم حاجة أو عدماً وفقداً، كالأجسام والجسمانيات والأفعال المستقبحة أو المستشنعة والمعاني العدمية.

فهذه الأسماء بأجمعها محصول لغاتنا، لم نضعها إلاّ لمصاديقها فينا، الّتي لا تخلو عن شوب الحاجة والنقص، غير أنّ منها ما لا يمكن سلب جهات الحاجة والنقص عنها، كالجسم واللون والمقدار وغيرها؛ و منها ما يمكن فيه ذلك، كالعلم والحياة والقدرة، و هذه لا مانع من إطلاقها عليه؛ لأنّها معان كمالية خالية عن جهات النقص والحاجة، فهو تعالى عالم قادر حيّ، لكن لا كعلمنا وقدرتنا وحياتنا، بل بما يليق بساحة قدسه من حقيقة هذه المعاني الكمالية مجرّدة عن النقائص».[٢]

وقال في موضع آخر: «تبيّن ممّا تقدّم أن لا دليل على توقيفية أسماء اللّٰه تعالى من كلامه، بل الأمر بالعكس. والّذى استدلّ به على التوقيف من قوله: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ الآية، مبني على كون اللام للعهد، و أن يكون المراد بالالحاد، التعدّي إلى غير ما ورد من أسمائه من طريق السمع؛ وكلا الأمرين مورد نظر.

وأمّا ما ورد مستفيضاً ممّا رواه الفريقان عن النبيّ ﷺ: «انّ للّٰه تسعة وتسعين اسماً، مائة إلّا واحدة، من أحصاها دخل الجنة»، أو ما يقرب من هذا اللفظ، فلا دلالة فيها على التوقيف. هذا بالنظر إلى البحث التفسيري.

وأمّا البحث الفقهي، فمرجعه فنّ الفقه. والإحتياط في الدّين يقتضي الإقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع، وأمّا مجرّد الإجراء والإطلاق من دون تسمية، فالأمر فيه سهل».[٣]

---

١. شرح تجريد الاعتقاد(فارسى)، ص ۴۱۲.

٢. الميزان، ج ٨، ص ٣۴٣، بتلخيص.

٣. نفس المصدر، ص ٣۵٨ـ٣۵٩؛ راجع: تلخيص الإلهيات، ص ١١۵ـ١١٩.

المسألة التّاسعة عشرة

في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

قال: والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً؛

أقول: ذهبت الأشاعرة إلى أنّ للّه تعالى معانيَ[1] قائمةً بذاته، هي القدرة و العلم وغيرهما من الصفات تـقتضي القـادرية و العـالمية والحـيّية وغـيرها مـن بـاقي

---

(١) إعلم أنّ الـ «معنى» عند المتكلّمين عبارة عن خصوصيات الذات، من العلم والقدرة والحياة وغيرها، وهي الّتي يعبّر عنها بالصفة في المشهور؛ والصفة عندهم عبارة عن المفاهيم الدالّة على تلك الخصوصيات، كالعالم والقادر والحيّ ونحوها، قال الشيخ المفيد: «انّ الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخصّ الموصوف وما شاركه».[1]

وقال المحقّق الشريف: «الصفة هي الاسم الدالّ على بعض أحـوال الذات؛ وذلك نـحو طويل وقصير وعاقل وغيرها».[2]

ولكنّ المشهور لا يراعي هذا الفرق ويطلق كلّا في موضع الآخر؛ كما يظهر من عـبارة الشارح، حيث أطلق على القدرة والعلم لفظي المعنى و الصفة، وأطلق لفظ الصفة على القادرية والعالمية من الصفات الإنتزاعية.

١.أوائل المقالات، ص ٦١.

٢. التعريفات، باب الصاد.

الصفات. وأبو هاشم أثبت أحوالاً[٢] غير معلومة؛ لكن يعلم الذات عليها. وجماعة[٣] من المعتزلة أثبتوا للّه تعالى صفات زائدة على الذات.

وهذه المذاهب كلّها ضعيفة[٤]؛ لانّ وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأُمور عنه؛ لأنّه تعالى يستحيل أن يتّصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفةً غيرهما؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال. وإنّما قيّد الصفات بالزائدة عيناً، لأنّه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة، وإن كانت مغايرة لها بالإعتبار.

---

(٢) قد تعرّض المصنّف والشارح للبحث عن نظرية أبي هاشم في مسألة الحال، في الأُمور العامّة.[١]

(٣) قد تقدّم إنّ الجبائيين أثبتا إرادة حادثة لا في محلّ، فالإرادة إذن تكون زائدة على ذاته تعالى؛ إذ هي حادثة. ونسب إلى معتزلة بغداد، القول بزيادة صفة البقاء على ذاته تعالى. و قد تقدّم الكلام فيه.

(٤) وذلك لانّ هذه الأُمور إن كانت واجبة لذواتها، لزم تعدد الواجب، وقد أبطلناه؛ و إن كانت ممكنة لذواتها، فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب، لزم أن يكون الواحد قابلاً وفاعلاً، وهو باطل؛ و إن كان غيره، لزم افتقار الواجب إلى غيره.

واعترض عليه بانّه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلاً و فاعلاً.[٢]

والجواب: انّ وحدة الفاعل والقابل من جهة واحدة مستحيل بضرورة العقل؛ إذ لازم ذلك كون الواحد فاقداً وواجداً من جهة واحدة، وهذا تناقض مستحيل؛ هذا، مع انّ الذات إن كانت فاقدة لتلك الصفات الكمالية، فكيف تكون موجدة لها.

---

١. راجع: المقصد الأوّل، الفصل ١، المسألة ١٢.

٢. الفاضل القوشجی، شرح التجريد، ص ٣٢٧.

المسألة العشرون

في أنّه تعالى ليس بمرئيّ

قال: والرؤية.

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً.واعلم أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى. والمجسّمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرّده لم تجز رؤيته عندهم. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافّة هنا، و زعموا انّه تعالى مع تجرّده تصحّ رؤيته.(١)

---

(١) إنّ هاهنا فروضاً واحتمالات:

أ) الرؤية، بمعنى الكشف العلمي التامّ بوجوده تعالى؛ و هذا لا خلاف في جوازه، بل وقوعه عند المتكلّمين. قال الرازي: «إن أردت بالرؤية الكشف التامّ، فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته؛ لانّ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية».[1]

ب) الرؤية بالبصر مع القول بالتجسيم والجهة؛ وهذا هو مذهب المجسّمة والمشبّهة، ولم يقل به أحد ممّن سواهم. قال الرازي: «وإن أردت بها الحالة الّتي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام، فذلك ممّا لا نزاع في انتفائه». وأمّا المشبّهة و الكرّامية فإنّهم جوّزوا رؤيته

---

١. تلخيص المحصّل، ص ٣١٦ـ٣١٧.

. . . .

تعالى، لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة؛ وأمّا بتقدير كونه تعالى منزّهاً عن الجهة، فهم يحيلون رؤيته.

ج) الرؤية بالبصر مع القول بتجرّده تعالى و تنزّهه عن الجسميّة والجهة؛ وهذا هو مذهب الأشاعرة والماتريدية من أهل السنّة؛ وأوضحه الرازي بقوله: «إنّا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثمّ رأيناه، فإنّا ندرك تفرقة بين الحالين؛ وقد عرفت أنّ تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين، ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أُخرى مسمّاة بالرؤية؛ فندّعي أنّ تعلّق هذه الصفة بذات اللّه تعالى جائز».[1]

وقال صاحب *المواقف* في تحرير محلّ النزاع:«إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثمّ غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علماً جليّاً، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأُولى الّتي هي الرؤية بالضرورة... ثمّ علمت انّ اللّه تعالى ليس جسماً ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه، و مع ذلك يصحّ أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهويّة العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبَّر عنها بالرؤية».[2]

أقول: حصول الحالة العلمية الخاصّة الّتي تحصل لنا عند رؤية الأشياء بأبصارنا، بالنسبة إليه سبحانه، لا يخلو من أحد وجهين:

١. يحصل عند النفس صورة وشبح وشكل، ونحن نشاهد تلك الصورةعياناً، وبذلك تتحقق رؤيته تعالى. فهذا مستحيل في حقّه سبحانه؛ إذ لازم ذلك أن تكون الصورة الحاصلة منه تعالى عند النفس مِثْلاً وشبيهاً له، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.[3]

٢. لا يحصل عند النفس صورة ونحوها، وإنّما يحصل علم ومعرفة جليّة مثل العلم

---

١. نفس المصدر.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص١١٥ـ١١٦.

٣. الشورى:١١.

. . . .

الحاصل عند الرؤية، وهذا ما يسمّى بعين اليقين. قال سبحانه: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[١].
وهذا ليس من الرؤية البصرية في شيء، بل هو الكشف العلمي التامّ الّذى هوأقوى وأتمّ من العلم الحاصل بالبرهان ونحوه. وإلى هذا أشار المحقّق الطوسي، فيما ذكر خلاصة كلام الرازى مع ملاحظة له في كلامه، حيث قال:

«تلخيص دعوى الرؤية أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن أن يحصل مع عدم الإرتسام وخروج الشعاع، و على المانع منه الدليل؛ فبهذا الوجه يقول: انّها جائزة على اللّه تعالى، ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التامّ إلى دليل».[٢]

تحقيق و توفيق

قد اتّضح ممّا ذكرنا انّ النزاع في الرؤية ليس إلّا لفظياً؛ فإنّ مرجع كلام المجوّزين، إلى حصول حالة علمية لأهل الجنّة بوجوده تعالى وهم يلتذّون بذلك؛ إذ لا شك في أنّ المعرفة بالكمال والجمال يفيد اللّذة والإبتهاج، وكلّما كانت المعرفة أتمّ كانت اللّذة والإبتهاج أوفى وأكمل؛ وعنده لذّة لا يقاس بها سائر اللّذات الحاصلة من نعم الجنّة. وبهذا يؤوّل ما روي من الأحاديث في رؤية اللّه تعالى لأهل الجنّة يوم القيامة.[٣]

وذلك لاستحالة الرؤية البصرية بمعناه الحقيقي، لاستلزامها الجهة في المرئيّ المستحيل في حقّه تعالى. قال العلاّمة ابن أبي العزّ الحنفي: «وليس تشبيه رؤية اللّه تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيهاً للّه؛ بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئيّ؛ ولكن فيه دليل على علوّ اللّه على خلقه، وإلّا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ و من قال: يرى لا من جهة، فليراجع

---

١. التكاثر: ٧.
٢. تلخيص المحصّل، ص٣١٨.
٣. راجع، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٣.

. . . .

عقله، فإمّا أن يكون مكابراً لعقله و في عقله شيء؛ و إلّا، فإذا قال يرى لا أمام الرائـي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كـلّ مـن سـمعه بـفطرته السليمة».[۱]

وإلى هذا يرجع كلام التفتازاني في *شرح العقائد*، حيث فسّر الرؤية في كلام النسـفي[۲]، بالكشف التامّ، ولكنّه اضافه إلى البصر، ثمّ ذكر المثال المتقدّم عن الرازي.[۳]

ويرد عليه ما تقدّم من أنّ الكشف التام بالبصر رهن تحقق صورة من المرئي في العين أو الحس المشترك؛ وهذا مستحيل في حقّه تعالى. فلم يصحّ إلّا الكشف التامّ الحاصل للنفس من غير صورة وشبح، وهو الرؤية القلبية لا البصرية. فالتفتازاني أصاب في تفسير الرؤيـة بالكشف التامّ، ولم يصب في اسناده إلى البصر.

وممّا يؤيّد ما ذكرناه، هو أنّ إمام الحنفيّة ذكر في كتاب *الوصية* لقاء اللّه تعالى بدل الرؤية، وقال: «ولقاء اللّه تعالى لأهل الجنّة بلا كيف ولا تشبيه ولا جهة حقّ».[۴] ومن المـعلوم انّ اللقاء بالمعنى المعهود عندنا، يستلزم الجسمية والمكان، وذلك ممتنع في حقّه تعالى؛ فليس إلّا الحصول على ثواب اللّه تعالى في الجنان، والاستشراق في مشاهدة جماله تعالى وكماله، من غير غفلة أو التفات نظر إلى غيره؛ وهذا هوالكشف التامّ.

ويشهد بذلك أيضاً كلام التفتازاني في *شرح المقاصد*، حيث قال ـ بعد توضيح المراد من الرؤية بلا كيف، بخلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعـراض ـ :«نعم، يتوجّه أن يقال: نزاعنا إنّما هو في هذا النوع من الرؤية، لا في الرؤية المـخالفة لهـا بالحقيقة، المسمّاة عندكم بالكشف التام، وعندنا بالعلم الضروري».[۵]

---

۱. نفس المصدر، ص۱۹۵.
۲. هو أبو حفص عمر بن محمد النسفيّ مؤلف كتاب **العقائد النسفية**، توفّي عام ۵۳۷هـ.ق .
۳. **شرح العقائد النسفية**، ص ۵۱.
۴. **شرح الفقه الأكبر**، ص ۱۰۰.
۵. **شرح المقاصد**، ج ۴، ص۱۹۷.

. . . .

ثمّ إنّ الفضل بن روزبهان[1] تنبّه إلى أنّ النزاع في مسألة الرؤية لفظي، وقال في تقريره: «سنح لي بعد التأمّل في مسألة الرؤية، أنّ المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية، وذلك أنّ نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور (و هو قوله ﷺ :«سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر») انّ المراد الانكشاف التام العلمي، الّذى لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية، وسيحصل هذا الإنكشاف في النشأة الثانية؛ والأشاعرة المثبتون للرؤية، ذكروا انّ المراد بالرؤية، حالة يخلقها اللّه في الحيّ، ولا تشترط بضوءٍ ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط.

ثمّ ذكر الشيخ الأشعري في إدراكات الحواس الظاهر انّها علم بمتعلّقاتها. فالإبصار الّذى هو عبارة عن الإدراك بالباصرة، يكون علماً بالمبصرات؛ وليست الرؤية إلّا إدراكاً بالباصرة. فعلى هذا، تكون الرؤية علماً خاصّاً وانكشافاً تامّاً؛ غاية الأمر انّه حاصل من هذه الحاسّة المخصوصة.

فظهر اتّفاق الفريقين على انّ رؤية اللّه تعالى، الّتي دلّت عليها الأحاديث، هي العلم التامّ والانكشاف الكامل. وبقي النزاع في محلّ حصولها؛ فكما يجوز أن يكون محلّ حصول هذا الإنكشاف قلباً، فليجوّز المجوّز أن يكون محلّه عضواً آخر، هو البصر؛ فيرتفع النزاع بالكلّية».[2]

أقول: ما ذكره من توافق القولين على الإنكشاف التامّ، صحيح، وليس هذا رأياً جديداً، فقد تقدّم كلام المحقّق الطوسي والتفتازاني في هذا المجال. و أمّا ما اقترحه هو من جعل محلّهذا الإنكشاف حاسّة البصر، فيردّه انّ تحققه في البصر رهن ارتسام الصورة والشبح في العين، وهذا يستحيل في حقّه تعالى. فإذا توافقنا على انّ المقصود من الرؤية هو

---

١. هو فضل الله بن روزبهان، من علماء الأشعرية مؤلف كتاب **إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل**، كتبه ردّاً على كتاب **نهج الحقّ وكشف الصدق**، للعلاّمة الحلّي. توفى الفضل عام ٩٢٧هـ.ق. وقد كتب فى ردّه **احقاق الحقّ** للقاضى نور الله الشوشترى، و**دلائل الصدق** للشيخ محمد حسن المظفر.

٢. **دلائل الصدق**، ص١٩٦ـ١٩٧.

والدليل[٢] على امتناع الرؤية: انّ وجوب وجوده يقتضي تجرّده ونـفي الجـهة والحيّز عنه، فينتفي الرؤية عنه بالضرورة؛ لأنّ كلّ مرئي فهو من جهة يشار إليه بانّه هناك أو هنا، و يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، و لمّا انتفى هذا المعنى عنه تعالى، انتفت الرؤية.

حصول الإنكشاف التامّ العلمي، فلا مناص من القول بانّ محل هذا العلم هو القلب، و هذا هو الرؤية القلبية الصحيحة.

(٢) إنّ الأدلّة الّتي أقيمت على نفي رؤيته تعالى على قسمين: عقلي و نقلي؛ فالعقلي منها يدلّ على امتناع الرؤية، والنقلي يدلّ على نفي وقوعه.

أ) الأدلّة العقلية على نفى رؤيته تعالى

الوجوه العقلية المنقولة عن متكلّمي المعتزلة والإمامية على امتناع رؤية اللّه تعالى بالبصر كثيرة، أوضحها الوجوه التالية:

١. انّ الرؤية البصرية رهن كون المرئيّ مقابلاً للرائي، ولازم ذلك كون المرئيّ في جهة من الجهات، والجهة مستحيلة في حقّه تعالى، واستحالة الشرط يستلزم استحالة المشروط. و هذا الوجه هو المذكور في كلام الشارح، وقوله: «في حكم المقابل»؛ يعني به مثل رؤية الوجه في المرآة، فالإنسان يرى وجهه في المرآة، لكنّ الوجه ليس في مقابل البصر، وإنّما صورته الّتي في المرآة مقابلة له.

واعترض عليه بمنع اشتراط المقابلة مطلقاً أو في رؤيته تعالى؛ إذ الإنكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وعدمه، فإن كان المكشوف جسماً أو جسمانياً لزمت المقابلة والجهة، وإلّا فلا.[١]

أقول: الإنكشاف كما يكون تابعاً للمنكشف في حاجته إلى الجهة وعدمها، كذلك يكون

---

١. راجع: شرح المواقف، ج٨، ص١٣٩.

. . . .

تابعاً له في محلّ الإنكشاف؛ فإن كان المنكشف جسماً أو جسمانياً، كانت محلّه حاسّة البصر، و إلّا، كان هو القلب.

٢. انّ الرؤية انطباع صورة المرئى في الحاسّة، وهو على اللّه تعالى محال؛ إذ لا يتصوّر له صورة تنطبع في حاسّة.

واعترض عليه بمثل ما مرّفي الدليل الأوّل، وهو المنع من اشتراط الرؤية بالانطباع، إمّا مطلقاً أو في حقّه تعالى؛ والجواب عنه واضح بما تقدّم.

٣. إذا صحّ رؤية اللّه تعالى بالبصر، فإن كان المرئيّ كلّه، يكون محدوداً متناهياً، و إن كان بعضه، يكون مبعّضاً متجزّئاً، و هذا بخلاف العلم. فإنّه إنّما يتعلّق بالصفات، ولا محذور في أن يكون المعلوم كلّها أو بعضها.[١]

أقول: ما رأيتُ اعتراضاً على هذا الدليل في كتب الأشاعرة.

٤. لو صحّ أن يرى لرأيناه، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله؛ أمّا بطلان اللازم فظاهر، وأمّا بيان الملازمة فلأنّ شرائط الإدراك حاصلة، وهي سلامة الحاسّة وكون المرئيّ يصحّ أن يرى؛ أمّا باقي الشروط، فهي مستحيلة في حقّه تعالى، (كوقوع الضوء ونحوه)، وكلّما حصلت الشرائط وجبت الرؤية.

وردّ بجواز أن يكون إدراكه تعالى مشروطاً بشرط زائد ولم يتحقق.[٢]

ب) الأدلّة النقلية على نفى رؤيته تعالى

قد استدلّ المنكرون لرؤيته تعالى بالبصر، ببعض الآيات من الكتاب المجيد.

الآية الأُولى: قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصارُوَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ﴾.[٣] والاستدلال بها من

---

١. شرح المقاصد، ج ۴، ص۱۹۶.

٢.إرشاد الطالبين، ص ٢٤٣.

٣. الأنعام:١٠٣.

. . . .

وجهين:

الأوّل: انّ ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً، فإنّ القاء ما ليس بمدح بين المدحين ركيك؛ مثل أن يقال: فلان أجلّ الناس و آكل الخبز واستاذ الوقت. وكلّ ما كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه للّه، كان ثبوته لشخص مّا في وقت مّا نقصاً في حقّاللّه تعالى؛ فثبوت الإدراك البصري نقص في حقّ اللّه تعالى.[1]

وبما تقدّم من تقرير الاستدلال، يظهر عدم استقامة ما ذكره شارح *المواقف* بقوله: «وإذا ثبت انّ سياق الكلام يقتضي انّه تمدّح، لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته».[2] وذلك لأنّ نفي الرؤية بالبصر، إذا كان كمالاً، كانت الرؤية من صفات النقص، والنقص مستحيل في حقّه تعالى.

الثاني: انّ الآية نفت أن تدركه الأبصار، والإدراك المضاف إلى الأبصار هو الرؤية، وذلك يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات؛ لأنّ قولنا: فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات، فلابدّ أن يفيده ما يقابله، لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة.

واعترض عليه بوجوه:

۱. انّ الإدراك هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئيّ؛ إذ حقيقته النيل والوصول، و﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾،[3] أي ملحقون؛ ودركت الثمرة؛ أي وصلت إلى حدّ النُضح؛ وأدرك الغلام، أي بلغ؛ ثمّ نقل إلى الرؤية المحيطة، لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة؛ فلا يلزم من نفي الرؤية

---

۱. تلخيص المحصل، ص۳۲۱؛ قواعد المرام، ص ۷۷.

۲. شرح المواقف، ج۸، ص ۱۴۰ـ۱۴۱.

۳. الشعراء:۶۱.

. . . .

المحيطة، نفيها مطلقاً.[١]

أقول: لا شاهد على النقل المذكور من كتب اللّغة، ولا أقربيّة في الإحاطة بالنسبة إلى اللحوق والوصول؛ بل الشائع في الاستعمال، انّ كلمة الإدراك إذا أُضيفت إلى كلّ واحد من الحواس، تفيد العلم الحاصل بذلك الحس؛ فالإدراك بالبصر هو الرؤية، كما انّ الإدراك بالأُذُن هو السمع، وهكذا؛ فإذا قيل أدركت ببصري وما رأيته، يعد تناقضاً في القول.

٢. انّ رفع الموجبة الكلية، سالبة جزئية. فقوله تعالى: ﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ﴾[٢] يفيد نفي رؤيته عن بعض الأبصار، وذلك هو الصحيح؛ إذ رؤيته تعالى في القيامة تختص بالمؤمنين. هذا على القول بانّ اللام في الجمع للعموم، و إلّا نقول: لا تدركه الأبصار سالبة مهملة، في قوّة الجزئية، ويصير معنى الآية: لا تراه بعض الأبصار، فتدلّ بمفهومها على إثبات الرؤية للبعض فالآية حجّة لمدعي الرؤية لا لمنكرها.[٣]

أقول: الجمع المعرّف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية، للعموم و الاستغراق، بإجماع أهل العربية والأُصول وأئمّة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحّة الاستثناء؛ كما انّ الجمع المعرّف باللام في النفي لعموم السلب، هو الشائع في الاستعمال، حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلّا بهذا المعنى، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى. صرّح بجميع ذلك التفتازاني في شرح *المقاصد*،[٤] لكنّه أنكر العمومية في جانب الأحوال والأوقات، وحمل الآية على نفي الرؤية في الدنيا، جمعاً بين الأدلّة.

لكنّه تنبّه إلى اشكال، وهو انّ هذا تمدّح، و ما به التمدّح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول. وأجاب عنه بانّ امتناع الزوال إنّما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأمّا ما يرجع

---

١. شرح المواقف، ج٨، ص ١٤٠ـ١٤١.

٢. الانعام: ١٠٣

٣. نفس المصدر.

٤. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٠١ـ٢٠٣.

إلى الأفعال، فقد يزول لحدوثها، والرؤية من هذا القبيل، فقد يخلقها اللّٰه تعالى في العين وقد لا يخلق.[1]

وأنت خبير بانّ المدح في الآية يرجع إلى نفي كونه تعالى مرئياً، فهي صفة سلبية راجعة إلى ذاته سبحانه، كالجسميّة؛ يعني انّ ذاته لا تكون مرئياً كما لا تكون جسماً؛ فليست الرؤية من السلوب الراجعة إلى فعله سبحانه.

٣. انّ المنفي إدراك الأبصار، ولا نزاع فيه؛ إذ النزاع في إدراك المبصرين، ولا دلالة في نفيه. و هذا منسوب إلى الأشعري.[2]

وضعفه ظاهر، فإنّ إدراك البصر لا يعنى به إلّا إدراك المبصر بحاسّة البصر، كما انّ إدراك الأُذن لا يقصد به إلّا إدراك من له الأُذن بتلك القوّة.

نعم، يصحّ أن يقال: انّه تعالى نفى الإدراك بالابصار الذي من شرطه إرتسام الشبح أو خروج الشعاع؛ امّا الحالة الّتي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين، من غير حصول أحدهما، فلم ننفه[3]. و قد تقدّم انّ مرجع هذه الحالة ليس إلّا الكشف العلمي التام.

الآية الثانية؛ قوله تعالى: ﴿لَنْ تَراني﴾[4]، وجه الاستدلال انّ كلمة «لن» تفيد نفي الأبد؛ فيكون نصّاً في انّ موسى عليه السلام لا يراه أبداً؛ وإذا لم يره موسى عليه السلام، لم يره غيره إجماعاً.

ومشهور الأشاعرة ناقشوا في الاستدلال بها بإنكار كون كلمة «لَنْ» للنفي المؤبّد. وقالوا إنّه لتأكيد النفي في المستقبل فقط؛ بل قال بعضهم بأنّها لو قيّدت بالتأبيد، لا تدلّ على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا اطلقت، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾[5] مع قوله :﴿وَنادَوا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ﴾[6]؛ ولأنّها لو كانت للتأبيد المطلق، لما جاز تحديد الفعل بعدها، وقد

١. نفس المصدر، ص ٢٠٥.
٢. نفس المصدر، ص ٢٠٥.
٣. تلخيص المحصل، ص ٣٢٢.
٤. الأعراف: ١٤٣.
٥. البقرة: ٩٥.
٦. الزخرف: ٧٧.

. . . .

جاء ذلك: قال تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حتّىٰ يَأْذَنَ لي أَبي﴾[1].[2]

ولكنّ الفضل بن روزبهان الأشعري ردّ هذا الاعتراض وقال: «وعندي أنّه للنّفي المؤبّد، و هذا ظاهر على من يعرف كلام العرب. ثمّ قال: ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب مدّة الحياة؛ مثلاً إذا قال أحد لغيره: لن أُكلّمك، فلا شك انّه يقصد التأبيد في زمن حياته، لا التأبيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة. و هذا معلوم في العرف. فالمراد بـ ﴿لَنْ تَراني﴾ نفي الرؤية في مدّة الدنيا، و هذا لا ينافي رؤية موسى في الآخرة؛ وكذا قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَداً﴾، فانّ المراد منه نفي التمنّي مدّة الحياة؛ للعلم بأنّ اليهود في الآخرة يتمنّون الموت للتخلّص من عذاب الآخرة».[3]

وردّ بأنّ التقييد بمدّة الحياة منتف وضعاً بالضرورة، وغير ثابت بالقرينة، لعدمها ظاهراً؛ فينبغي الحكم بالتأبيد بلا قيد كما هو الظاهر.[4]

الآية الثالثة، قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلك فَقالُوا أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾،[5] ولو جازت رؤيته، لم يستحقّوا الذمّ ولم يوصفوا بالظلم.[6]

واعترض عليه: «بأن استعظام اللّٰه تعالى سؤال الرؤية من اليهود وذمّهم بذلك، إنّما كان لطلبهم الرؤية تعنّتاً و عناداً؛ و لهذا نسبهم إلى الظلم؛ ولو كان لأجل الإمتناع، لمنعهم موسى ذلك؛ كما منعهم حين طلبوا أمراً ممتنعاً، وهو أن يجعل لهم إلهاً».[7]

وأُجيب: بأنّ الظاهر من الآية أنّ الاستعظام لعظم السؤال المعبّر عنه في الآية بـ «أكبر من ذلك»، ونسبتهم إلى الظلم لطلبهم الرؤية؛ ولا يكون طلبهم ظلماً، إلّا بكونها نقصاً ممتنعاً

---

١. يوسف: ٨٠.
٢. راجع: شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٢؛ شرح المواقف، ج٨، ص١٤٢؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص٢٠٧.
٣. دلائل الصدق، ج١، ص١٩٥-١٩٦.
٤. نفس المصدر، ص ٢٠١.
٥. النساء: ١٥٣.
٦. نهج الحق وكشف الصدق، ص ٤٨.
٧. شرح المواقف، ج٨، ص١٤٢.

قال: و سؤال موسى لقومه.

أقول: لمّا استدلّ على نفي الرؤية، شرع في الجواب عن الإحتجاج على اثباتها، الاشاعرة قد احتجّوا بوجوه(۳) أجاب المصنف ﷺ عنها.

الأوّل: إنّ موسىؑ سئل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصحّ منه السؤال.

والجواب أنّ السؤال(٤) كان من موسىؑ لقومه، ليبيّن لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: ﴿لَن نؤْمِنَ لَك حَتّىٰ نَرَى اللّه جَهْرَةً فَأَخَذَتهمُ الصّاعِقَةُ﴾ (البقره: ٥٥) وقوله:﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاء مِنّا﴾. (اعراف: ١٥٥)

عليه تعالى. و دعوى أنّها لو كانت ممتنعة، لمَنعهم موسى من طلبها، كما منَعهم مـن جـعل الآلهة، باطلة؛ لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه في المقام، أو أنّه منَعهم فلم يمتنِعوا؛ كما يقرّبه إصرارهم وقولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَك حَتّىٰ نَرَى اللّه جَهْرَةً﴾؛[1] ولو كان منعه مؤثّراً فيهم، لمنَعهم من طلب الرؤية، حتّى لو كانت ممكنة؛ لعلمه بأنّها لا تقع في الدنيا.[2]

(۳) انّ البحث في الرؤية عند القائلين بها يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ الرؤية جائزة عقلاً؛

الثاني: في انّ الرؤية ستقع يوم القيامة للمؤمنين.

واستدلوا على إمكان الرؤية بالعقل والنقل. وأمّا الوقوع فلم يستدلّوا عليه إلّا بالنقل.

(۴) استدلّوا على إمكان الرؤية بأنّ موسى ؑ سأل الرؤية، ولو امتنع كونه تعالى مرئياً، لما سأله؛ لأنّه حينئذٍ إمّا أن يعلم امتناعه أو يجهله؛ فإن علمه، فالعاقل لا يطلب المحال، فإنّه عبث؛ وإن جهله، فالجاهل بما لا يجوز على اللّه ويمتنع، لا يكون نبيّاً؛ إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة.[3]

ويردّه أنّ موسى ؑ لم يسأل الرؤية لنفسه حتّى يتوجّه إليه ما تقدّم من فرض الجهل

---

١. البقره: ٥٥

٢. دلائل الصدق، ج١، ص٢٠٢.

٣. شرح المواقف، ج٨، ص١١٧.

. . . .

والسفاهة، بل إنّما سأله تبكيتاً لقومه حيث اقترحوا عليه أن يسأل اللّه سبحانه أن يريهم ذاته ـ و هو متكلّم مع موسى عليه السلام ـحتى يؤمنوا بما يدّعيه من تكلّمه تعالى له. وقد حكاه سبحانه بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَرَى اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَة وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾.[1] ويقوله سبحانه: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماء فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذلك فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ .[2]

فسؤال الرؤية من جانب موسى عليه السلام لا معنى له إلّا أن يسأل اللّه تعالى ليريهم ذاته. ولا خلاف عند أهل التوراة أنّ موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية إلّا مرّة واحدة وهي الّتي سألها لقومه.[3]

فقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وإن كان ظاهراً في انّه سأل الرؤية لنفسه، لكنّ الآيات الدالّة على أنّ قوم موسى اقترحوا سؤال الرؤية، قرينة جليّة على انّه سألها لقومه.

فإن قلت: كان المناسب لذلك أن يقول: «ربّ أرهم ينظروا إليک» لا ﴿رَبِّ أَرني أَنْظر إِلَيك﴾، قلت: إنّما قال: «أرني»، لأنّه أثبت لظلمهم، وأقوى حجّة عليهم؛ لأنّهم إذا استحقوا نزول الصاعقة بمجرّد تسبيبهم طلب الرؤية، والحال أنّ سائلها لنفسه موسى، وهو المقرّب إلى اللّه تعالى فكيف لو طلبها لهم، وليس سؤاله تقريراً للباطل، بل هو نوع من بيان الإمتناع بلحاظ ما يتعقّبه من أخذ الصاعقة، الكاشف عن كون طلب الرؤية ظلماً، فتمتنع.[4]

ثمّ إنّ الظاهر من مجموع الآيات[5] المتعلّقة بسؤال الرؤية، هو أنّ سبعين رجلاً من قوم موسى عليه السلام الّذين اختارهم للميقات سألوا الرؤية حقيقة، فأخذتهم الصّاعقة، وبعد إحياء اللّه تعالى إيّاهم، طلبوا من موسى أن يسأل الرؤية لنفسه، حتّى تحصل لهم الرؤية حين يراه

١.البقرة:٥٥.
٢.النساء:١٥٣.
٣.مجمع البيان، ج١، ص١١٥.
٤. دلائل الصدق، ج١، ص٢٠٤.
٥. انظر: البقرة: ٥٠؛ النساء: ١٥٣؛ الأعراف: ١٤٢ و ١١٥.

قال: والنظر لايدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه[٥] الثاني لهم أنّه تعالى حكى عن أهل الجنّة النظر إليه، فقال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية؛ لأنّه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً للرؤية. وهذا متعذّر في حقّه تعالى، لانتفاء الجهة عنه. فبقى المراد منه مجازه وهو الرؤية الّتي هي معلولة النظر الحقيقي؛ واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب: المنع من إرادة هذا المجاز، فإنّ النظر، وإن اقترن به حرف «إلى» لا، يفيد الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وإذا لم يتعيّن هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره، وهو أن يقال: إنّ «إلىٰ» واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة؛ أو نقول: إنّ المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربّها ناظرة.

موسى عليه السلام. و هذا السؤال من موسى عليه السلام كان لقومه، ولم يكن سؤالاً حقيقياً؛ ولأجل ذلك لم تتعقّبه صاعقة وعذاب، ولكنّه تعالى أراد أن يبيّن لقومه أنّ الرؤية مستحيلة، سواء طلبها موسى عليه السلام أو غيره؛ فتجلّى للجبل وجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً.

(٥) استدلّوا للقول بوقوع الرؤية ببعض الآيات والروايات. وإليك البيان:

١. قال سبحانه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.[١]

وجه الاستدلال، أنّ النظر إذاكان مقروناً بكلمة «إلى» يكون بمعنى الرؤية، كما قال الشاعر:

نظرت إلى من أحسن اللّه وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق يقضى

والنظر في الآية موصول بـ«إلى» فيكون بمعنى الرؤية؛ فالوجوه الناظرة يوم القيامة ـ و هم أهل الجنّة ـ يرون اللّه سبحانه.[٢]

وأورد عليه بأنّ من المحتمل أن يكون إلى مفرد الآلاء ومفعولاً به للنظر،

---

١. القيامة: ٢٢ـ٢٣.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص١٣١.

لا يقال: الانتظار سبب الغمّ والآية سيقت لبيان النعم.

بمعنى الانتظار؛ إذ كلمة النظر تستعمل بمعنى الانتظار بغير صلة؛ كقوله سبحانه: ﴿أُنْظُرُونا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾[١]، أي انتظرونا؛ وقوله تعالى: ﴿فَناظِرَةٌ بِما يَرْجِعُ الْمُرسَلُونَ﴾[٢]، أي منتظرة.

فمعنى الآية «نعمة ربّها منتظرة». و منه قول الشاعر:

أبـيض لا يـرهب النـزال ولا　　　يقطـع رحـما ولا يـخـون إلى

وأُجيب بأنّ انتظار النعمة غمٌّ، وقد قيل: الانتظار الموت الأحمر، فلا يصحّ الاخبار بـه بشارة، مع أنّ الآية وردت مبشِّرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام.[٣]

وردّ بانّ الآية تدلّ على انّ الحالة الّتي عبّر عنها تعالى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ﴾، متقدمة على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النار؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾ فانّ في حال استقرار أهل النّار في النّار قد فعل بها الفاقرة، وعلى هذا فانتظار النّعمة بعد البشارة بها فرح، يقتضي نضارة الوجه، وليس ذلك الانتظار سبباً للغمّ؛ وانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمٌّ عظيم، يقتضي بسارة الوجه.[٤]

وهاهنا وجه آخر في ردّ الإستدلال وهو أن يكون الثواب مقدّراً في الآية، أي: إلى ثواب ربّها ناظرة. وحينئذٍ يكون النظر بمعناه الحقيقي وهو تقليب الحدقة نحو المرئيّ، مع أنّ حمله على الرؤية مجاز من إطلاق السبب على المسبَّب؛ فالأمر دائر بين أحد المجازين: إمّا المجاز في الحذف، و إمّا مجاز السببية، ولا مرجِّح للثاني؛ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وإلى هذا أشار التفتازاني بقوله: «وتمام الكلام في الإشكالات الموردة في الاحتجاج بالآية والتفصّي عنها، مذكور في *نهاية العقول* للإمام الرازي؛ لكن الانصاف، انّه لا يفيد القطع،

---

١. الحديد: ١٣.
٢. النمل: ٣٥.
٣. شرح المواقف، ج٨، ص١٣١ و شرح المقاصد، ج ٤، ص١٩٤.
٤. تلخيص المحصل، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

. . . .

ولا ينفي الاحتمال».[١]

٢.قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[٢].

احتجّ الشافعي وغيره بهذه الآية على الرؤية لأهل الجنّة، بانّ حجب هؤلاء لمّا كان في السخط، كان في هذا دليلاً على أنّ أولياءه يرونه في الرضى.[٣]

ورُدّ بأنّ ظاهر الآية، هو الحجب عن اللّه تعالى بلحاظ المكان، وهو غير مراد قطعاً؛ لأنّ اللّه سبحانه لا يحويه مكان، ولا معيّن لإرادة الحجب عن الرؤية، حتّى يلزم عدم حجب المؤمنين عنها، بل يحتمل، كما هو الأقرب، إرادة الحجب عن رحمته ومحلّ القرب المعنوي منه.[٤]

٣. قال سبحانه: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾.[٥]

فالحسنى الجنّة، والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم؛ كما روى مسلم في صحيحه عن صهيب، قال: قرأ رسول اللّه ﷺ ﴿و للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ فقال ﷺ: «إذا دخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النّار النار، نادى مناد، يا أهل الجنّة إنّ لكم عند الله أن ينجزكموه. فيقولون، ما هو؟ ألم يثقل موازيننا ويبيّن وجوهنا ويدخلنا الجنّة ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحبّ إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة».[٦]

ويردّه أنّ هذا في الحقيقة استدلال بالرواية لا الآية؛ وهي خبر واحد لا يفيد علماً، فلا يكون حجّة في مجال العقائد.

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٩٤_١٩٥.
٢. المطففين: ١٥.
٣. دلائل الصدق، ج ١، ص ٢٠٦.
٤. نفس المصدر.
٥. يونس: ٢٦.
٦. شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٠.

لأنّا نقول: سياق الآية يدلّ على تقدّم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ﴾ بدليل قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٥) فإنّ في حال استقرار أهل النّار في النّار قد فعل لها فاقرة، فلا يبقى للظنّ معنىً، و إذا كان كذلك، فانتظار النعمة بعد البشارة بها، لا يكون سبباً للغمّ، بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه؛ كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت، فإنّه يسرّ بذلك وإن لم يحضر الوقت، كما أنّ انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغمّ و يقتضي بسارة الوجه.

أحاديث الرؤية

ممّا استدلّ به على وقوع الرؤية يوم القيامة، الأحاديث المرويّة عن النبيﷺ في أنّ المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة، كما يرون القمر ليلة البدر. قالوا: إنّ هذه الروايات متواترة؛ واختلفوا في عدد رواتها: فقيل: رواها نحو ثلاثين صحابياً[1]، و قيل: رواها أحد وعشرون صحابياً[2]. و قال الملا علي القاري:«قد تواترت أحاديث إثبات الرؤية تواتراً معنوياً، فيجب قبولها نقلاً».[3]

وقال التفتازاني ـ في موضع آخر ـ : «وقد صحّح هذه الأحاديث من توثق به من أئمة الحديث، إلّا أنّها أخبار آحاد».[4]

وكيف كان، فالتواتر لا يجعل الحديث نصّاً في الدلالة، وإنّما يجعله قطعياً من حيث الصدور؛ فلايكون أقوى من الكتاب المجيد. فإذا كانت الرؤية البصرية مستحيلة في حقّه سبحانه، فلا مناص من تأويلها، كما تقدّم في الآيات. و من هنا، لم يعتمد صاحب *المواقف* في إثبات الرؤية على النصوص، وإنّما لجأ إلى الإجماع وقال: «وأنت لا يخفى عليك أنّ

---

١. نفس المصدر، ص ١٦٤.
٢. شرح المقاصد، ج ٤، ص١٩٣؛ النبراس، ص ٢٥٥.
٣. شرح الفقه الأكبر، ص ١٠٢.
٤. شرح المقاصد، ج ٤، ص١٩٥.

قال: **وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرّك لا يدلّ على الإمكان.**

أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلّاظنوناً ضعيفة لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية. والمعتمد فيه إجماع الأُمّة، قبل حدوث المخالفين، على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين(قوله تعالى: ﴿إِلى رَبِّها ناظِرَة﴾ وقوله: ﴿كَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَومَئِذٍ لَمَحْجوبُونَ﴾) محمولتين على الظاهر».[1]

والإجماع الّذى ادّعاه صاحب *المواقف* وغيره لم يثبت بعد. فمن أين ثبت أنّ الصحابة كانوا يأخذون بظواهر الآيات ولم يؤوّلوها! غاية ما يمكن أن يدّعى هنا، هو عدم البحث حول كيفيّة دلالتها. ولكن هذا لا يدلّ على الرؤية البصرية. فمن الجائز أن يقال انّهم كانوا يحملون الآيات والروايات على معانيها المجازية، أو كانوا يذهبون مذهب التفويض، كما قيل في آيات الصفات. فالقول بأنّهم كانوا يقولون بالرؤية البصرية حقيقة، دعوى بلا دليل.

أضف إلى ذلك أنّ الروايات المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تنفي الرؤية البصرية، وتُثبت الرؤية القلبية، وهذا ينافي دعوى إجماع الصحابة على الرؤية البصريّة.

فرعان في مسألة الرؤية

الأوّل: اختلف المجوّزون للرؤية في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هل رأىٰ ربّه في الدنيا أو لا؟ فحكى القاضي عياض في كتابه *الشفا* اختلاف الصحابة ومَن بعدهم في رؤيته صلى الله عليه وآله وإنكار عائشة لذلك وانّها قالت: «من قال إنّ محمّداً رأى ربّه فقد كذب.» ثمّقال:«و قال جماعة بقول عائشة، و هو المشهور عن ابن مسعود و أبي هريرة. وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته في الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلّمين ـ إلى أن قال : ـ و أمّا وجوبه لنبيّناصلى الله عليه وآله والقول بانّه رآه بعينه، فليس فيه قاطع ولا نصّ. و المعوّل فيه على آيتي النجم، والتنازع فيها مأثور؛ والاحتمال لهما ممكن».[2]

١.شرح المواقف، ج٨، ص١٣٤.

٢. شرح العقيدةالطحاوية، ١٩٦ـ١٩٨.

. . . .

قال ابن أبي العزّ: «وهذا القول الّذى قاله القاضي عياض هو الحقّ، فانّ الرؤية في الدنيا ممكنة، إذ لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى عليه السلام . لكن لم يرد نصّ بأنّه صلى الله عليه وآله رأى ربّه بعين رأسه، بل ورد ما يدلّعلى نفي الرؤية و هو ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر قال: «سألت رسول اللّه صلى الله عليه وآله هل رأيت ربّك؟ فقال: نورٌ إنّي أراه.» وفي رواية: «رأيت نوراً.»... و حكى عثمان بن سعيد الدارمي اتفاق الصحابة على ذلك. و نحن إلى تقرير رؤيته لجبرئيل أحوج منّا إلى تقرير رؤيته لربه تعالى، وإن كانت رؤية الربّ تعالى أعظم وأعلي، فانّ النبوة لا يتوقف ثبوتها عليها ألبتّة».[١]

وقال الملاّ علي القاري: «واختلفوا(أي أهل السنّة والجماعة) في جوازها في الدنيا شرعاً، فأثبتها أكثرون و نفاها آخرون. ثمّ الّذين أثبتوها في الدنيا خصّوا وقوعها له صلى الله عليه وآله في ليلة الاسراء، على خلاف في ذلك بين السلف و الخلف من العلماء والأولياء. والصحيح أنّه صلى الله عليه وآله إنّما رأى ربّه بفؤاده، لا بعينه، كما في شرح *العقائد* وغيره».[٢]

الثاني، اختلفوا في جواز رؤية اللّه تعالى في المنام؛ وفي ذلك يقول القاري: «ذهبت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة رؤية اللّه تعالى في المنام. منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، قيل وعليه المحقّقون. واحتجّوا بانّ ما يرى في المنام خيال ومثال، واللّه تعالى منزّه عن ذلك. وجوّزها بعض أصحابنا، لكن بلاكيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال، متمسكين بالمحكيّ عن السلف، كما روي عن أبي يزيد و أحمد بن حنبل وحمزة الزيات وأبي الفوارس الكرماني وغيرهم».[٣]

وقال التفتازاني ـ بعد الإشارة إلى ما حكى عن السلف في رؤيته تعالى ـ: «ولا خفاء

---

١. نفس المصدر.

٢. شرح الفقه الأكبر، ص ١٥٠.

٣. نفس المصدر، ص ١٥١.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية. و تقرير احتجاجهم أنّ اللّه سبحانه و تعالى علّق(٦) الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل؛ و الاستقرار ممكن لأنّ كلّ جسم فسكونه ممكن، و المعلّق على الممكن ممكن.

في انّها نوع مشاهدة بالقلب، دون العين».[١]

وأورد عليهم إشكال صعب، وهو انّ المرئي في المنام مصوَّر والحق سبحانه منزّه عن الصورة.

وأجاب عنه صاحب *الفتوحات المكيّة* بأنّ هذا من حضرة الخيال، فانّه يتجلّى فيه العلم بصورة اللبن، مع أنّ العلم لا صورة له. والتجلّي في الصورة لا يكون حلولاً فيها ولا مستلزماً لتشكل المتجلّي، بل ذهب بعض الكبراء، كالإمام الشعراني، صاحب *اليواقيت والجواهر*، إلى أنّ الرؤية الأُخرويّة إنّما تقع في حجاب الصورة.[٢]

وما ذكره صاحب *الفتوحات* لا يفي بدفع الإشكال، إذ الصورة الخيالية لها صفات الماديات من الشكل والمقدار والجهة، وإن كانت مجرّدة عن المادّة.

(٦) عند ما سأل موسى عليه السلام الرؤية لم يردّه سبحانه، بل علّق الرؤية على استقرار الجبل، حيث قال: ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[٣] واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه فالرؤية تكون ممكنة؛ لأنّ المعلّق على الممكن، ممكن.[٤]

ويردّه أنّ المعلّق عليه ليس هو الجبل في حدّ ذاته وفي أيّ وقت، بل هو الجبل حين ينظر إليه موسى عليه السلام و هو حال التجلّي. ومن الواضح أنّ في ذلك الوقت كان الجبل مندكّاً، لا مستقرّاً وساكناً. ولا ريب في أنّ استقرار الجبل آنذاك كان من الجمع بين المتقابلين، ومستحيلاً، فالرؤية علّقت على أمر مستحيل، لا على أمر ممكن، فبطل الإستدلال.

---

١. شرح العقائد النسفية، ص ٦٠.
٢. النبراس، ص ٢٦١.
٣. الأعراف: ١٤٣.
٤. شرح المواقف، ج٨، ص١١٧.

والجواب أنّه تعالى علّق الرؤية على الإستقرار لا مطلقاً، بل على استقرار الجبل حال حركته، واستقرار الجبل حال الحركة محال، فلا يدلّ على إمكان المعلّق.

قال: واشتراك المعلولات لايدلُّ على اشتراك العلل، مع منع التعليل والحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل(٧)، استدلّوا بها على جواز رؤيته تعالى. و تقريرها أنّ الجسم والعرض قد اشتركا في صحّة الرؤية؛ وهذا حكم مشترك يستدعي علّة مشتركة؛ ولا مشترك بينهما إلّا الحدوث أو الوجود. والحدوث لا يصلح للعلّية، لأنّه مركّب من قيد عدمي، فيكون عدمياً، فلم يبق إلّا الوجود. فكلّ موجود تصحّ رؤيته، و انّه تعالى موجود. وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه:

وبعبارة أُخرى إنّ هاهنا احتمالات:

١. وقوع استقرار الجبل في وقت غير وقت التجلّي؛

٢. إمكان استقرار الجبل بلحاظ ذاته في وقت التجلّي؛

٣. وقوع استقراره حين التجلّي.

والأوّلان لا محذور فيهما عقلاً، ولكن الآية ليست بظاهرها ناظرة إليهما. والأخير الّذى هو المستفاد من ظاهر الآية، ممتنع، فالمعلّق عليه الرؤية ممتنع، فلا ينتج إمكان الرؤية.

(٧) إنّ الدليل العقلي على إمكان الرؤية، هو الّذى يسمّى به «دليل الوجود». و قد أبدعه الشيخ أبو الحسن الأشعري. وحاصله: أنّ المصحّح للرؤية ليس إلّا الوجود، و اللّه سبحانه موجود، فيصحّ رؤيته.

وقد طال البحث عن مقدمات هذا الدليل نقضاً وإبراماً، ولم يتم عند المحقّقين من الأشاعرة، فضلاً عن غيرهم. قال التفتازاني: «والإنصاف أنّ ضعف هذا الدليل جليّ.»[1] و في ذلك يقول شارح *المواقف*:«ولقد بالغ المصنّف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحّة رؤيته تعالى، لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أنّ مفهوم الهويّة المطلقة المشتركة بين

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٩١.

الأوّل: المنع من رؤية الجسم، بل المرئيّ هو اللّون أو الضوء لا غير.

الثاني: لا نسلّم اشتراكهما في صحّة الرؤية، فإنّ رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الثالث: لا نسلّم أنّ الصحة ثبوتية، بل هي أمر عدمي؛ لأنّ جنس صحة الرؤية، وهو الإمكان، عدمي، فلا يفتقر إلى العلّة.

الرابع: لا نسلّم أنّ المعلول المشترك يستدعي علّة مشتركة، فانّه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس: لا نسلّم الحصر في الحدوث والوجود؛ وعدم العلم لا يدلّ على العدم؛ مع أنّا نتبرّع بذكر قسم آخر و هو الإمكان، و جاز التعليل به و إن كان عدمياً؛ لأنّ صحّة الرؤية عدمية.

السادس: لا نسلّم أنّ الحدوث لا يصلح للعلّية؛ وقد بيّنا أنّ صحّة الرؤية عدمية، على أنّا نمنع من كون الحدوث عدمياً؛ لأنّه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلّة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً، لأنّ وجود كلّ شيء نفس حقيقته؛ ولو سلّم كون الوجود الممكن مشتركاً، لكن وجود اللّه تعالى مخالف لغيره من الوجودات؛ لأنّه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات علّة لشيء كون ما يخالفه علّة لذلك الشيء.

خصوصيات الهويات أمر اعتباري، كمفهوم الماهيّة والحقيقة، فلا تتعلّق بها الرؤية أصلاً؛ وأنّ المدرَك من الشبح هو خصوصيته الموجودة، إلّا أنّ إدراكها إجمالي لا يتمكّن به على تفصيلها، فانّ مراتب الإجمال متفاوتة قوّة وضعفاً، كما لا يخفى على ذي بصيرة... وفي هذا

التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي، فإنّه جاز وجود مانع في حقّه تعالى، إمّا ذاته أو صفة من صفاته، أو قبول الحكم يتوقّف على شرط كالمقابلة هنا، و هي تمتنع في حقّه تعالى، فلا يلزم وجود الحكم فيه.

الترويج تكلّفات أُخر يطلعك عليها أدنى تأمّل. فإذن الأولى ما قد قيل من أنّ التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية».[١]

وقد سبقهما إلى ذلك الرازي حيث قال: «والمعتمد في المسألة، الدلائل السمعية».[٢]

وقال في *نهاية العقول*: «ومن أصحابنا من التزم أنّ المرئي هو الوجود فقط، و انّا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة. وهذا مكابرة لا نرتضيها. بل الوجود علّة لصحّة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.»[٣] فلا نرى طائلاً في تقرير الدليل العقلي والبحث عنه.

---

١. شرح المواقف، ج٨، ص١٢٨ـ١٢٩.

٢. تلخيص المحصّل، ص ٣١٩.

٣.شرح المقاصد، ج۴، ص١٩١.

المسألة الحادية والعشرون

في باقي الصفات

قال: و على ثبوت الجود؛

أقول: هذا عطف على قوله: على سرمديته؛ أي انّ وجوب الوجود يدلّ على سرمديته وعلى ثبوت الجود. واعلم انّ الجود(١) هو افادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه. واللّه تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو إضافية، فهو جواد. وجماعة الأوائل(٢) نفوا

---

(١) ورد في الأدعية: يا ذا الجود والسخاء. «والجود» بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض، وما ذلك إلّا لواجب الوجود بالذات، فلا جواد إلاّ هو؛ هذا، مضافاً إلى أنّ كلّ جود وكرم لا يحصل إلّا من جهته.[١] وقد ذكر الشارح للجود شرطين: أحدهما، إفادة ما ينبغي للمستفيد؛ الثاني، عدم كون الاعطاء على سبيل الاستعاضة. وهذان الشرطان موجودان في حقّه تعالى بلا إشكال؛ لانّه سبحانه أفاد الوجود الّذى ينبغي للمكنات من غير مطالبة عوض منهم.

(٢) نفي الغرض في أفعاله تعالى مطلقاً، هو مذهب الأشاعرة من المتكلّمين. وأمّا الأوائل

---

١. الأسفار، ج ۶، ص ۳۰۹.

الغرض عن الجواد، وهو باطل. وسيأتي بيانه في باب العدل.

قال: والملك؛

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى ملكاً[٣]؛ لانّه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للإضافة؛ وكلّشيء مفتقر إليه، لانّ كلّما عداه ممكن إنّما يوجد بسببه؛ وله ذات كلّشيء، لانّه مملوك له مفتقر إليه في تحقق ذاته؛ فيكون ملكاً لانّ الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمامِ[٤] وفوقه؛

أعني الفلاسفة، فهم إنّما نفوا الغرض في حقّه سبحانه بمعنى الاستكمال؛ يعني كون الفاعل بحيث لا يقوم بالفعل، إلّا إذا كان هناك غاية في الفعل يستكمل بها الفاعل. و أمّا الغرض بمعنى وجود الغاية للفعل الصادر عن الفاعل الحكيم، فلم يرو عنهم حكاية نفيه، بل المنقول من كلماتهم ناص على ثبوته. وسيوافيك البحث عنه في باب العدل، المسألة الرابعة.

(٣) ورد في الأدعية: يا من له الملك والجلال. ذكر الشارح لـ«المَلِك» ثلاث خصوصيات هي:

١. الغناء عن الغير؛ ٢. افتقار كلّشيء إليه؛ ٣. مملوكية كلّشيء له.

وهذه الخصوصيات موجودة له سبحانه بلا إشكال؛ بل هي مخصوصة له تعالى، فهو المالك المطلق. والظاهر انّ الغناء عن الغير أعمّ من المالكية. فقد يكون موجود غنياً عن شيء خاص لا لأجل كونه مالكاً إياه، بل لعدم مساس ذلك الشيء بحياته؛ فالجماد مثلاً غنيّ عن اكتساب العلم، لا لانّه واجد للعلم، بل لعدم مساس حاجة له في ذلك.

(٤) المقصود من التمام كونه تعالى واجداً لجميع ما يمكن له بالإمكان العام؛ وبعبارة أُخرى، واجد لجميع الكمالات الوجودية بالذات. إذ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلا يتصور في حقّه نقص وفقدان، فوجوده سبحانه تمام من جميع الكمالات. وأمّا كونه فوق التمام، فلانّه تعالى واجد لكلّ كمال وجودي متحقق

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى تامّاً وفوق التمام؛ امّا كونه تامّاً، فلأنّه واحد على ما سلف، واجب من كلّ جهة، يمتنع تغيّره وانفعاله وتجدّد شيء له، فكلّ ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل؛ وأمّا كونه فوق التمام، فلأنّ ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقّية؛

أقول: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت الحقّية له تعالى. واعلم أنّ الحقّ(٥) يقال للثابت مطلقاً، والثابت دائماً، ويقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً، وهو الصادق أيضاً، لكن باعتبار نسبة القول والعقد إليه؛ واللّٰه تعالى واجب الثبوت والدوام، غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحقّ من كلّ حقّ وهو محقّق كلّ حقيقة.

في غيره؛ إذ هو المبدأ المفيض لكلّ وجود وكمال وجودي. وهذا كلّه مقتضى وجوب الوجود بالذات.

(٥) ذكر الشارح لـ«الحقّ» ثلاثة إطلاقات، هي:

١. الثابت مطلقاً، أي سواء كان دائماً أو لم يكن؛ ٢. الثابت دائماً؛ ٣. القول والعقد (الحكم) إذا قيس إلى المقول والمعتقد. وكان المقول والمعتقد مطابقاً (باسم الفاعل) للقول والعقد، فيكون القول والعقد مطابقاً (باسم المفعول). وأمّا إذا لوحظ مطابقة القول والعقد للمقول والمعتقد، فيقال انّه صادق. قال الجرجاني:

«الحقّ في اللّغة هو الثابت الّذى لا يسوغ إنكاره. وفي اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأمّا الصدق فقد شاع في الأقوال خاصّة، ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بانّ المطابقة تعتبر في الحق في جانب الواقع وفي الصدق في جانب الحكم».[1]

---

١. الجرجاني، التعريفات، كلمة حق.

قال: والخيريّةِ؛

أقول: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت وصف الخيريّة للّٰه تعالى؛ لأنّ الخير[٦] عبارة عن الوجود، والشرّ عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له؛ وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات، فلا يتطرّق إليه الشرّ بوجه من الوجوه؛ فهو خير محض.

قال: والحكمةِ؛

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصف اللّٰه تعالى بالحكمة؛ لأنّ الحكمة[٧] قد يعنى بها معرفة الأشياء، وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل

واللّٰه سبحانه هو الحقّ المطلق؛ إذ هو واجب الوجود بالذات، فلا يطرأ عليه البطلان لا في ذاته ولا في فعله.﴿ذلك بِأنّ اللّٰهَ هُوَ الحَقُّ وَأنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ البٰاطِلُ﴾ .[١]

(٦) الأصل في معنى «الخير» هو الانتخاب. وإنّما نسمّي الشيء خيراً لأنّا نقيسه إلى شيء آخر نريد أن نختار أحدهما فننتخبه، فهو خير. ولا نختاره إلّا لكونه متضمناً لما نريده، ونقصده. فما نريده هو الخير بالحقيقة، وإن كنّا أردناه أيضاً لشيء آخر فذلك الآخر هو الخير بالحقيقة، و غيره خير من جهته. فالخير بالحقيقة هو المطلوب لنفسه. واللّٰه سبحانه هو الخير على الإطلاق، لأنّه الّذي ينتهي إليه كلّ شيء، و يرجع إليه كلّ شيء، ويطلبه ويقصده كلّ‌شيء.[٢]

وإذا كان الإنسان لا يختار إلّا ما هو كمال له، و الكمال ليس إلّا بالوجود، فالوجود هو المرجع لكلّ‌خير وكمال؛ كما أنّ الوجود المطلق هو المبدأ و المرجع للخير والكمال المطلق، فاللّٰه سبحانه هو الخير المحض.

(٧) قال في *الأسفار*: «الحكمة أفضل علم بالمعلومات، وأحكم فعل في المصنوعات؛ وواجب الوجود يعلم من ذاته كلّ‌شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغاية

---

١. لقمان: ٣٠.

٢. الميزان، ج ٣، ص ١٣٢_١٣٣.

من عرفانه تعالى، فهو حكيم بالمعنى الأوّل؛ وأيضاً، فإنّ أفعاله تعالى في غاية الإحكام والإتقان ونهاية الكمال، فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

قال: والتجبّر؛(۸)

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبّاراً؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي استناد كلّ شيء إليه، فهو يجبر ما بالقوّة بالفعل والتكميل، كالمادّة بالصورة، فهو جبّار من حيث إنّه واجب الوجود.

حقيقية يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه، محكم في صنعه و فعله، فهو الحكيم المطلق».[۱]

والغالب في استعمال الحكمة في الفعل، هو تنزّه الفعل عمّا لا ينبغي وخصوصاً عن السفه والعبث. وهذا في الحقيقة راجع إلى الإحكام والإتقان في الفعل، كما لا يخفى. قال الرازي: «معنى الإحكام في حقّ اللّٰه تعالى في خلق الأشياء، هو إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها.» ثمّ ذكر معنى ثانياً لحكمته تعالى في أفعاله وقال: «الثاني أنّه عبارة عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغي. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ ».[۲]

(۸) فيه وجوه:

الأوّل: الموجود العالي الّذي لا ينال؛ ومنه يقال: نخل جبّارة، إذا طالت و علت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها. واللّٰه سبحانه لا تناله الأفكار ولا تحيط به الأبصار، ولا يصل إلى كنه عزّه عقول العقلاء، وهو بهذا المعنى من صفات التنزيه.

الثاني: المصلح للأمور؛ يقال: جبرت الكسر إذا أصلحته، وجبرت الفقير إذا كفيت أمره. والجبّار مبالغة هذا المعنى. وفي الدعاء: «يا جابر العظم الكسير».

الثالث: من الجبر بمعنى الإكراه والإلزام؛ والجبّار بهذا المعنى والمعنى الثاني، من صفات

---

۱. الأسفار، ج ۶، ص ۳۶۸.

۲. شرح أسماء الله الحسنى، ص ۲۷۹ـ۲۸۰.

قال: والقهرِ؛(٩)

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهّاراً، بمعنى انّه يـقهر العـدم بالوجود والتحصيل.

قال: القيّوميةِ.(١٠)

الفعل.[١]

(٩) قال سبحانه: ﴿وَهُوَ القاهِرُ فوقَ عِبادِهِ وَهُوَ الْحَكيمُ الْخَبير﴾؛[٢] وقال تعالى: ﴿ءَأَرْبـابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّار﴾.[٣]

القهر في اللغة هو الغلبة، وصَرف الشيء عن طبيعته على سبيل الإلجاء.

وقهره تعالى على وجوه:

أوّلها: أنّه قهّار للعدم بالوجود والتحصيل. وذلك لأنّ الممكن لو ترك وحده لكان معدوماً، فكأنّ ماهيّة الممكن تقتضي العدم،إلّا أنّه سبحانه وتعالى منزّه يقهر هذه الحالة ويبدّل العدم بالوجود.

وثانيها: انّه تعالى يمزج بين العناصر، وهي متنافرة بطبائعها، فـيكون امـتزاجـها بـقهر الخالق.

وثالثها: انّ الروح جوهر لطيف روحاني و نوراني، والبدن جوهر كثيف ظلماني وبينهما منافرة عظيمة؛ ثمّ إنّه تعالى أوجد الملائمة بينهما، فيكون ذلك بقهره. إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في مظانها.[٤]

(١٠) قال سبحانه: ﴿اللّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ الحَيُّ الْقَيّوم﴾؛[٥] وقال تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيّ لقَيّوم﴾.[٦]

---

١. نفس المصدر،ص١٩٧.

٢.الأنعام:١٨.

٣. يوسف:٣٩.

٤. انظر:فخر الدين الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٢١ـ ٢٢٢.

٥. آل عمران:٢.

٦. طه:١١١.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيّوماً، بمعنى انّه قائم بذاته ومقيم لغيره؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي استغنائه عن غيره، وهو معنى قيامه بذاته؛ ويقتضي استناد غيره إليه، وهو المعنى بكونه مقيماً لغيره.

قال: وأمّا اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعةٌ إلى ما تقدّم.(١١)

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنّ اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغايرة للوجود. وذهب عبد اللّٰه بن سعيد إلى أنّ القدم صفة مغايرة للبقاء، وأنّ الرحمة و الكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة. وأثبت جماعة من الحنفية أنّ التكوين صفة مغايرة للقدرة. والتحقيق أنّ هذه الصفات راجعة إلى ما تقدّم.

«القيّوم» مبالغة من القيام. وكمال المبالغة إنّما يحصل عند الاستغناء عن كلّ ما سواه، وافتقار كلّ ما سواه إليه. واللّٰه تعالى واجب الوجود بالذات، ولازم ذلك أن يكون قائماً بذاته ومقوّماً لغيره من الممكنات، فهو القيّوم.

والقيّوم من حيث إنّه يدلّ على تقوّمه بذاته، يدلّ على وجوده الخاص به، أو على استغنائه عن غيره؛ ومن حيث كونه مقوّماً لغيره، كان من باب الإضافات.

وروي عن ابن عباس انّه كان يقول: « أعظم أسماء اللّٰه الحيّ القيّوم».

وروي عن الإمام علي عليه السلام انّه قال: «لمّا كان يوم بدر قاتلت شيئاً من القتال، ثم جئت إلى رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله انظر ماذا يصنع، فإذا هو ساجد يقول: «يا حيّ يا قيّوم»، لا يزيد عليه، ثم رجعت إلى القتال، ثمّ جئت وهو يقول ذلك؛ فلا أزال أذهب وأرجع وانظره لا يزيد على ذلك إلى ان فتح اللّٰه له».

ثمّ إنّ من عرف انّه سبحانه هو القيوم، انقطع قلبه عن الخلق. قال أبو يزيد: «حسبك من التوكّل أن لا ترى لنفسك ناظراً غيره، ولا لرزقك خازناً غيره، ولا لعملك شاهداً غيره».[١]

(١١) ذكر المصنّف سبعة من الصفات الّتي اختلفت كلمة المتكلّمين فيها، وقال هي راجعة

١.شرح أسماء الله الحسنى، ص ٣٠٥ـ٣٠٧.

. . . .

إلى ما تقدّم من صفات الجمال والجلال، وهي:

١. اليد، قال سبحانه: ﴿يد اللّه فَوق أَيديهِم﴾ [1] وقال: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ [2]. اختلفوا في حقيقة اليد له سبحانه: فقالت المشبّهة والمجسّمة: إنّها يد الجارحة، كما في الإنسان؛ و الإمامية والمعتزلة وجماعة من الأشاعرة فسّروها بالقدرة؛ وذهب الشيخ الأشعري إلى أنّها صفة وراء الذات وسائر الصفات، لكن لا بمعنى الجارحة؛ وتوقّف في تفسيرها. و هذا مذهب المفوّضة في الصفات الخبرية (متشابهات الصفات).

٢. الوجه، قال سبحانه: ﴿كلّشيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهُه﴾؛ [3] وقال: ﴿كلُّ مَنْ عَلَيها فانٍ* وَيَبقىٰ وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرام﴾. [4]

مذهب المشبّهة والمجسّمة في الوجه، هو الّذى تقدم في اليد؛ ومذهب المعتزلة، هو مختار المتأخرين من الأشاعرة؛ وأمّا الشيخ الأشعري فالمنقول عنه هنا قولان:

أحدهما : انّ الوجه صفة زائدة على الذات و على غيره من الصفات؛

وثانيهما:انّ المراد منه هو وجوده سبحانه.

وقد وافقه القاضي أبو بكر الباقلاني عليه. و قال الإيجي والجرجاني: «الوجه وضع للجارحة ولم يوضع لصفة أُخرى مجهولة لنا، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب؛ إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني، فتعيّن المجاز، والتجوّز به عمّا يعقل وثبت بالدليل متعيّن، وهو أن يتجوّز به عن الذات وجميع الصفات، فانّ الباقي، هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته، و ما سواه هالك غير باق». [5]

٣. القدم، ذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّه تعالى قديم بنفسه، لا بقدم زائد على ذاته. و قال

١. الفتح:١٠.

٢. المائدة:٦٤.

٣. القصص:٨٨.

٤. الرحمن:٢٧ـ٢٦.

٥. شرح المواقف، ج ٨، ص ١١١.

. . . .

عبد اللّه بن سعيد من الأشاعرة: إنّه صفة زائدة على ذاته تعالى. واستدلّ عليه بأنّ القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد. ومنه قوله تعالى: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾. والجسم لا يوصف بهذا القدم في أوّل زمان حدوثه، بل بعده، فقد تجدّد له القدم بعد ما لم يكن، فيكون موجوداً زائداً على الذات. فكذا القدم الّذى هو التقدّم بلا نهاية لا بمجرّد مدّة متطاولة.

ويردّه أنّه إن أراد بالقدم أنّه لا أوّل له، فيكون صفة سلبيّة لا ثبوتية؛ وإن أراد أنّه صفة لأجلها لايختص الباري سبحانه بحيّز، كما فسّر كلامه بذلك أبو إسحاق الإسفرائني، فكذلك يكون القدم أمراً سلبياً، إذ مرجعه إلى وجوده لا في حيّز.[1]

۴. الرحمة، قال الراغب: «الرحمة رقّة تقتضي الإحسان إلى المرحوم. وقد تستعمل تارة في الرقّة المجرّدة، وتارة في الإحسان المجرّد عن الرقّة؛ نحو«رحم اللّه فلاناً». وإذا وصف به الباري، فليس يراد به إلّا الإحسان المجرّد دون الرقّة. وعلى هذا روي أنّ الرحمة من اللّه إنعام وإفضال ومن الآدميين رقّة وتعطّف».[2]

۵. الكرم، قال الراغب:«الكرم إذا وصف اللّه تعالى به، فهو اسم لإحسانه وإنعامه المتظاهر، نحو قوله: ﴿فإنّ رَبّي غَنِيٌّ كَرِيم﴾[3]. وإذا وصف به الإنسان، فهو اسم للأخلاق والأفعال المحمودة الّتي تظهر منه؛ ولا يقال هو كريم حتى يظهر ذلك منه ـ إلى أن قال ـ: وكلّ شيء شرف في بابه، فإنّه يوصف بالكرم، قال تعالى: ﴿وَأَنْبَتْنا فيها مِنْ كُلّ زَوجٍ كَريم﴾[4]، ﴿انّهُ لَقُرآنٌ كَرِيم﴾[5] و ﴿قُلْ لَهُما قَولاً كَريماً﴾[6].

---

۱. نفس المصدر، ص ۱۰۹.

۲. المفردات فی غریب القرآن، کتاب الراء.

۳.النمل: ۴۰.

۴.الشعراء: ۷.

۵.الواقعه: ۷۷.

۶.الاسراء: ۲۳.

. . . .

والإكرام والتكريم أن يوصل إلى الإنسان نفع لا يلحقه فيه غضاضة؛ أو أن يجعل ما يوصل إليه شيئاً كريماً أي شريفاً».[١]

وقال الرازي: «الكرم بمعنى الشرف والطهارة، غيرحاصل إلّا للّه سبحانه و تعالى؛ لأنّه هو الموجود الواجب لذاته المنزّه عن قبول العدم بوجه من الوجوه. وإن فسّرناه بمعنى العزّة، فالعزيز المطلق هو اللّه. وإن فسّرناه بالّذى تكثر منافعه وفوائده، فهذا لا يطلق إلّا على الحقّ سبحانه؛ لأنّه هو المبدأ لوجود جميع الممكنات».[٢]

٦. الرضا، اختلف المتكلّمون في تفسير صفة الرضا: فمنهم من قال: لافرق بينه و بين الإرادة. و منهم من فرّق و قال: إنّه تعالى مريد الكفر للكافرين، و غير راض به؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَرضى لِعِبادِهِ الكُفْر﴾ [٣] و ﴿لَقَدْرَضِيَ اللّٰه عَنِ المُؤْمِنين﴾ [٤]؛ فهذه الآيات تدلّ على أنّ الرضا مخصوص بالمؤمنين و غير ثابت في حقّ الكفار؛ فدلّ على أنّ الرضا غير الإرادة. والحاصل أنّ الرضا من اللّه سبحانه يرجع إلى الإرادة التشريعية، دون التكوينية منها.

٧. التكوين، إنّ الماتريدية من أهل السنّة، ـ وهم أتباع أبي منصور الماتريدي في العقائد، و اتباع أبي حنيفة في الفقه ـ أثبتوا التكوين صفة زائدة على الصفات المشهورة؛ واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾ [5]، حيث جعل قوله «كن» متقدماً على كون الحادثات، أعني وجودها، والمراد به التكوين. قالوا: إنّه غير القدرة؛ لأنّ القدرة أثرها الصحة أي الإمكان، وهي لا يستلزم الكون، فلا يكون الكون أثراً للقدرة، وأثر التكوين هو الكون.

ويردّه أنّ الإمكان صفة ذاتية للممكن فلا يصلح أثراً للقدرة؛ لأنّ الذاتي لا يعلّل بالغير، بل بالإمكان تعلّل المقدورية، فيقال: هذا مقدور لأنّه ممكن، وذلك غير مقدور لأنّه واجب أو

---

١. المفردات في غريب القرآن، كتاب الكاف.

٢. شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٧٢.

٣. الزمر: ٧.

٤. الفتح: ١٨.

٥. البقرة: ١١٧؛ آل عمران: ٤٧ و ٥٩؛ انعام: ٧٣.

. . . .

ممتنع؛ فأثر القدرة، هو كون المقدور ووجوده، لا صحته وإمكانه؛ فلا حاجة إلى إثبات صفة أُخرى يكون أثرها الكون.[1]

---

۱. **شرح المواقف**، ج۸، ص۱۱۳ـ۱۱۴.

الفصل الثالث

في أفعاله تعالى

وفيه مسائل:

المسألة الأُولىٰ:

في إثبات الحُسن والقبح العقليين

قال: الثالث في أفعاله .[1] الفعلُ المتصفُ بالزائـد إما حسنٌ أو قبيحٌ، والحسن أربعة.

---

(١) إنّ قسماً من أفعال اللّٰه تعالى يتعلّق بالإنسان من حيث إنّه موجود عـاقل ومكـلّف ومختار؛ وهذا القسم هو المقصود الأوّل للمتكلّمين، دون غيره من الأفعال والآثار، كخلق الإنسان والحيوان والنبات والسماء والأرض وغيرها من الظواهر الكونيّة. والغرض من هذه الأبحاث، هو إثبات عدله تعالى في أفعاله، أو تبيين ذلك،وهو يستدعي البحث عن الحسن والقبح العقليين، أوّلاً، ثمّ تبيين عدله تعالى على ضوء ذلك. وهذا ما أشار إليه الشارح بقوله: «لمّا فرغ من إثباته تعالى ـ إلى قوله ـ: و هذا حكم متفق عليه بين المعتزلة».

وقال في *أنوار الملكوت*: «أطلق المتكلّمون العدل على العلوم الّتي لها تـعلّق بـأحكام أفعاله تعالى، من حُسن الحَسن منها و وجوب الواجب ونفي القبيح عنها.

والاصل الّذي يتفرّع عليه مسائل العـدل، معرفـة كونه تعالى حكيماً لا يفعـل القبيـح ولا يخلّ بالواجب. فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حُسن التكليف، و وجوب الألطـاف

أقول: لمّا فرغ من إثباته تعالىٰ وبيان صفاته، شرع في بيان عدله وأنّه تعالىٰ حكيم لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب وما يتعلّق بذلك من المسائل.

وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح، وبيّن أنّ الحُسن والقبح أمران عقليان.(٢) وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة.

وغيرهما من المسائل الآتية. ولمّا كان هذا الأصل يتوقّف على معرفة الحسن والقبح، وأنّهما عقليان،ابتدأ المصنف [يعني أبا إسحاق النوبختي] بالبحث عن ذلك».[١]

(٢) إنّ الأقوال ـ حسب ما ذكره الشارح ـ في الحسن والقبح العقليين ثلاثة:

١. ما اختاره المعتزلة وهو القول بأنّ الحسن والقبح عقليان؛

٢. ما ذهب إليه الأشاعرة وهو نفي الحسن والقبح العقليين بتاتاً؛

٣. ما اختاره الأوائل ـ و هم الفلاسفة ـ و هو استناد الحسن والقبح في الأفعال إلى العقل العملي.

أقول: القول بالحسن والقبح العقليين عند المتكلّمين لا يختصّ بالمعتزلة، إذ الإماميّة تعتقد به؛ بل هم الأصل في ذلك، تبعاً لما ورد من النصوص عن أئمّة أهل البيت على أنّ العقل حجّة من اللّه تعالى على العباد ويحكم بالحسن والقبح في بعض الأفعال. وقد صرّح الشارح العلاّمة في كتابه *نهج الحقّ* على أنّ المعتزلة تابعون للإمامية في هذا المجال، حيث قال: «ذهبت الإمامية و من تابعهم من المعتزلة إلى أنّ من الأفعال ما هو معلوم الحُسن والقبح بضرورة العقل».[٢]

ثمّ إنّ الماتريدية[٣] من أهل السنّة، أيضاً قائلون بالحسن والقبح العقليين. قال التفتازاني:«ذهب بعض أهل السنّة، وهم الحنفية، إلى أنّ حسن بعض الأشياء وقبحها ممّا يدركه العقل ـ كما هو رأي المعتزلة ـ كوجوب أوّل الواجبات، ووجوب تصديق النبي وحرمة

١.أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ١٠٥.

٢.نهج الحق وكشف الصدق، ص ٨٢

٣.أتباع أبي منصور الماتريدي (المتوفى ٣٣٣هـ).

وأمّا الأشاعرة، فإنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ الحسن والقبح إنّما يستفادان من الشرع، فكلّ ما أمر الشارع به فهو حَسن، وكلّ ما نهىٰ عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يكن حُسن ولا قبح، ولو أمر اللّه تعالىٰ بما نهىٰ عنه لانقلب القبيح إلى الحَسن.

والأوائل ذهبوا إلىٰ أنّ من الأشياء ما هو حَسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي.(٣)

وقد شنّع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء ردية، وما شنّع به فهو حق؛ إذ لا تتمشّى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالىٰ، وتجويز إخلاله بالواجب؛ وما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين؟!(٤)

تكذيبه، دفعاً للتسلسل...».[١]

(٣) إنّ العقل الحاكم بالحسن والقبح هو العقل العملي؛ بلا خلاف فى ذلك بين الحكماء والمتكلّمين. إلّا أنّ المشهور عند الحكماء، هو أنّ قضايا العقل العملي من المشهورات الّتي لا حقيقة لها سوى تطابق آراء العقلاء عليها، فلا قيمة لها عند العقل النظري المدرك للحقائق والأمور، الّتي لها واقعية وراء الإدراك والآراء. وقد خالفهم في ذلك بعض المحقّقين، كالحكيم اللاهيجي والحكيم السبزواري. فعندهم لا منافاة بين الشهرة واليقين؛ فبعض القضايا، كما هي مشهورة عند العقلاء، تعدّ من اليقينيات الّتي هي موادّالبرهان، وتكون من أحكام العقل النظري. فقضية «العدل حسن» مثلاً، باعتبار تطابق آراء العقلاء عليها تكون من المشهورات؛ وباعتبار أنّ للعدل والحسن واقعية في نفس الأمر ووراء حكم العقلاء، تكون من اليقينيات. وهذا على غرار قضية «الواحد نصف الإثنين»، و«الحادث يحتاج إلى علّة». وقد بسطنا الكلام في هذا المجال في كتاب *القواعد الكلامية*.[٢]

(٤) يعني بالمذهبين، مذهب الإسلام الّذي تتقوّم أُصوله وقواعده بالأسس العقلية، ومذهب الأشاعرة في إنكار الحسن والقبح العقليين. قال الشارح في كتابه *نهج الحق*:

---

١. شرح المقاصد، ج ۴، ص ٢٩٣.
٢. القواعد الكلامية، ص ٥٠ـ ٥٨.

واعلم، أنّ الفعل من التصورات الضرورية. وقد حدّه أبو الحسين بأنّه ما حدث عن قادر؛ مع أنّه حدّ القادر بأنّه الّذي يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل، فلزمه الدور؛ علىٰ أنّ الفعل أعمّ من الصادر عن قادر وغيره.

إذا عرفت هذا، فالفعل الحادث إمّا أن لايوصف بأمر زائد(٥) علىٰ حدوثه، وهو مثل حركة الساهي والنائم، وإمّا أن يوصف، وهو قسمان: حسن وقبيح.

فالحسن ما لايتعلّق بفعله ذمّ،(٦) والقبيح بخلافه. والحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد علىٰ حسنه وهو المباح، ويرسم بأنّه ما لا مدح فيه على الفعل والترك؛ وإمّا أن يكون له وصف زائد علىٰ حسنه: فإمّا أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بتركه، وهو الواجب؛ أو يستحقّ المدح بفعله ولا يتعلّق بتركه ذمّ، وهو المندوب؛ أو يستحقّ المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذمّ، وهو المكروه.

«إعلم أنّ هذا أصل عظيم تبتني عليه القواعد الإسلامية، بل الأحكام الدينية مطلقاً؛ وبدونه لا يتمّ شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبيّ من الأنبياء على الإطلاق؛ على ما نقرّره فيما بعد إن شاء اللّٰه ـ وبئس ما اختار الإنسان لنفسه مذهباً، خرج به عن جميع الأديان، ولم يمكنه أن يعبد اللّٰه تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة...».[١]

(٥) المراد بالزيادة هنا، هو الزيادة على وصف الحدوث، من كونه حادثاً على نعت القدرة و الإختيار. فموضوع الحسن والقبح هو الفعل الصادر عن فاعله بالقدرة والاختيار؛ فخرج فعل غير الإنسان من أنواع الحيوان، وفعل الإنسان الصادر عنه حالة السهو والنسيان.

(٦) عرّف الشارح الحَسن بوجه سلبي، أي «ما لا يتعلّق بفعله ذمّ»؛ وعلى هذا، يكون المكروه من أقسام الحسن؛ إذ المكروه لا ذمّ في فعله، وإن كان تركه حسناً. فللحسن أقسام أربعة، وهي الواجب والمندوب والمباح والمكروه؛ وللقبيح قسم واحد وهو الحرام، وهو الّذي يتعلّق بفعله ذمّ و لوم. وإن عرّف الحسن بما يستحق فاعله المدح، خرج المكروه من أقسام

---

١. نهج الحق وكشف الصدق، ص ٧٢.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكـروه؛ ومع القبيح، تبقى الأحكام الحسنةِ والقبيحةِ خمسةً.

قال: وهما عقليان، للعلم بحُسن الإحسان وقبحِ الظلم من غير شرع.

أقول: استدلّ المصنّف ﷺ علىٰ أنّ الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه: هذا أوّلها،

الحسن؛ وعلى هذا الوجه يعرّف القبيح بما لا يتعلّق بفعله مدح؛ وهوعلى قسمين: مكروه، وهو الّذي لا يتعلّق بفعله ذمّ؛ وقبيح، وهو الّذي يتعلّق بفعله ذمّ وعقوبة.

والحاصل: أنّ الفعل الإختياري ينقسم حسب ما فيه من ملاك الحسن و القبح، إلى أقسام تالية:

١. ما يستوي فيه الفعل والترک، فلا مدح ولا ذمّ في فعله ولا في ترکه؛ وهو المباح.

٢. ما يكون فعله راجحاً وتركه مرجوحاً، بحيث يتعلّق بفعله مدح و ثواب، وبتركه ذمّ و عقاب؛ وهو الواجب.

٣. ما يكون فعله راجحاً وتركه مرجوحاً، بحيث يتعلّق المدح والثواب بفعله، ولا ذمّ في تركه ولا عقاب؛ وهو المستحب.

٤. ما يكون تركه راجحاً وفعله مرجوحاً، بحيث يتعلّق الذمّ والعقاب بفعله، والمدح والثواب بتركه؛ وهو الحرام.

٥. ما يكون تركه راجحاً وفعله مرجوحاً، بحيث يتعلّق المدح والثواب بتركه ولا عقوبة في فعله؛ وهو المكروه.

وتقسيم الفعل بهذه الأقسام الخمسةِ في علم الكلام، إنّما هو بداعي الموافقة مع ما هو المصطلح عند الفقهاء من الأحكام الخمسة في الأفعال الإختيارية الصادرة عن الإنسان. وأمّا حسب الإصطلاح الكلامي، فالفعل على قسمين: فانّه باعتبار المصالح والمفاسد الموجبة للإرادة والكراهة، إمّا يكون بحيث يوجب الإلزام بالفعل أوالترک، كالواجب والحرام؛ أو

وتقريره: أنّا نعلم[۷] بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، من غير نظر إلىٰ شرع؛ فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه. وهذا حكم ضروري لايقبل الشک، وليس مستفاداً من الشرع؛ لحكم البراهمة والملاحدة به، من غير اعتراف منهم بالشرائع.

لايكون كذلك، كالأقسام الثلاثة الأُخر.[۱]

(۷) أنّ العلم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها معلوم للإنسان بلا استناد في ذلك إلى حكم شرعي، فإنّ العلم بحسن العدل وقبح الظلم، مثلاً، حاصل لجميع العقلاء، وإن كانوا منكرين للشرائع السماويّة؛ كالملاحدة المنكرين لوجوده تعالى، والبراهمة المعتقدين بوجود اللّٰه سبحانه، والمنكرين للشرائع السماوية.[۲]

واستشكل عليه الشارح القوشجي، بأنّ جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأُمور المذكورة، بمعنى الملائمة و المنافرة أو صفة الكمال و النقص، مسلّم، ولا نزاع لنا في أنّهما بهذين المعنيين عقليان، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع.[۳]

أقول: مراده من المعنى المتنازع فيه، كون الفعل بحيث يمدح فاعله أو يذمّ في العاجل، ويثاب أو يعاقب عليه في الآجل. والأشاعرة يزعمون أنّ هذا خارج عن نطاق العقل، وإن كان إدراك الحسن والقبح بمعنى ما يلائم غرض الفاعل أو لا يلائمه، وبمعنى الكمال والنقص، ممّا يناله العقل.

يلاحظ عليه: أنّ المنكرين للشرائع السماوية يحكمون بحسن بعض الأفعال وقبحه بالمعنى المتنازع فيه؛ إذ هم يمدحون فاعل العدل والإحسان، ويذمّون فاعل الظلم والعدوان. و من المعلوم أنّ حكمهم هذا، ليس ناشئاً عن اعتقادهم بالشريعة السّماوية، فالحاكم بذلك هو العقل، وهذا هو المطلوب.

---

۱. انظر: المحقق الشعرانی، شرح تجريد الاعتقاد، ص ۴۲۱.

۲. والبراهمة هم أتباع الديانة البرهمائية، من مذاهب الهنود. و سنبحث عن مقالتهم في إنكار الشريعة في مبحث النبوة.

۳. الفاضل القوشجي، شرح التجريد، ص۳۳۹.

قال: ولانتفائهما[٨] مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدلّ علىٰ أنّ الحسن والقبح عقليان، وتقريره: أنّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً، لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من اللّٰه، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً. فإذا أخبرنا في شيء أنّه قبيح، لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنّه حسن، لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب؛ ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالىٰ علىٰ هذا التقدير.

وأمّا الثواب والعقاب، فلا مغايرة بينهما و بين المدح والذمّ في اللّب والحقيقة؛ وإنّما الفارق كون المدح والذمّ من جانب الشارع أو غيره من العقلاء، فالمدح الحاصل من الشارع يسمّى ثواباً، والذمّ الحاصل منه يسمّى عقاباً. قال الحكيم اللاهيجي: «لا شك أنّ معنى حسن العدل، مثلاً، أنّ فاعله يستحقّ المدح ويليق بالجزاء الخير، والجزاء الخير إذا أضيف إلى اللّٰه تعالى، يسمّى ثواباً. ومعنى قبح الظلم، مثلاً، هو أنّ مرتكبه يستحقّ الذّم والجزاء بالسوء، والجزاء بالسوء إذا أضيف إلى اللّٰه تعالى، يسمّى عقاباً».[١]

(٨) إنّ إنكار الحسن والقبح العقليين، يستلزم إنكار الحسن والقبح الشرعيين أيضاً، وهو باطل بالضرورة وبالاتّفاق. بيان الملازمة: أنّ طريق معرفة الحسن و القبح الشرعيين ليس إلّا إخبار الشارع بحسن الأفعال أو قبحها وأمره ببعض الأفعال ونهيه عن آخر. وهذا يتوقف على أنّ الشارع لا يكذب في إخباره، ولا يكون هازلاً أو عابثاً في أوامره ونواهيه. وإثبات ذلك من طريق الشرع، يستلزم الدور المحال؛ فلا مناص من القول بأنّ العقل يحكم بقبح الكذب وقبح الهزل والعبث. وأنّ اللّٰه سبحانه منزّه عن القبائح. وهذا هو القول بعقليّة الحسن والقبح في الأفعال.

---

١. گوهر مراد (فارسی)، ص ٣٤٣.

قال: ولَجاز التعاكس.[۹]

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام، أنّه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين، لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح، بأن يكون ما نتوهّمه حسناً قبيحاً وبالعكس. فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذمّ من أحسن؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولمّا علم كلّ عاقل بطلان ذلك، جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية؛ لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

واستشكل عليه القوشجي وقال: «إنّا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذم».[۱]

أقول: كون الفعل متعلّقاً للأمر والنهي لا يدلّ على حسن الفعل وقبحه، إلّا إذا ثبتت الملازمة بينهما بالعقل أو الشرع. وإثبات ذلك بطريق الشرع يستلزم الدور المحال، وإثباته بالعقل يتوقّف على القول بالحسن والقبح العقليين؛ إذ ليس ذلك من مدركات العقل النظري، كالملازمة بين العلّة والمعلول ونحوها، بل هو من الملازمات الراجعة إلى قضايا الحسن والقبح، كما لا يخفى.

(۹) استدلّ المصنف على كون الحسن و القبح عقليين، بأنّهما لو كانا شرعيين، لجاز فرض العكس والخلاف في حُسن الأفعال وقبحها؛ يعني جاز أن يكون الحَسن قبيحاً وبالعكس، وذلك في فعل واحد وفي زمان واحد محال قطعاً، لاستلزامه التناقض؛ وأمّا في فعل واحد وفي زمانين أو في مكانين،فيجوز في بعض الأفعال بلا إشكال. ولولا ذلك لما وقع النسخ في الشريعة. إنّما الكلام في جواز صيرورة كلّ حَسن قبيحاً، وكلّ قبيح حسناً؛ و هذا لا إشكال في بطلانه عند العقلاء من جميع الأُمم؛ فالعدل، مثلاً، لا ينفك عن صفة الحسن عند الجميع، وكذلك الحكم بقبح الظلم . وهذا إن دلّ على شيء، إنّما يدلّ على أنّ عنوان العدل

---

۱. شرح التجريد، ص ۳۳۹.

قال: **ويجوز التفاوت**[١٠] **في العلوم لتفاوت التصور.**

أقول: لمّا استدلّ على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين، شرع في الجواب عن **شبهة الأشاعرة،** وقد احتجوا بوجوه:

علّة تامّة لاتّصاف الفعل بالحسن، وعنوان الظلم علّة تامّة لاتّصافه بالقبح، وتخلّف المعلول عن علّته التامّة مستحيل بحكم العقل النظري. والشارع إنّما يأمر بفعل إذا كان مصداقاً للعدل، وينهى عن فعل إذا كان مصداقاً للظلم؛ وبعبارة أُخرى، يأمر بما هو معروف في نفسه، وينهى عمّا هو منكر في ذاته. يقول سبحانه: ﴿...يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبائِثَ﴾[١]. والمعروف ما تعرفه العقول السليمة حسنة وترتاح القلوب الطاهرة له، لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة، بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يردّه أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به. والمنكر ما تنكره العقول السليمة وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضاً. وأمّا تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة، والمنكر بما نهت عنه، فهو من قبيل تفسير الماء بالماء.[٢]

و إلى ما تقدّم أشار الشارح بقوله: «وكان يجوز أن يكون هناك أُمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم وذمّ من أحسن؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك». وأمّا قوله «بأن يكون ما نتوهّمه حسناً قبيحاً وبالعكس» فلا يخلو من تسامح في التعبير؛ إذ الحاكم بالحُسن والقبح في هذا البحث هو العقل، دون الوهم أو الخيال وغيرهما من القوى المدركة للجزئيات.

(١٠) إنّ القائلين بالحسن والقبح العقليين يقولون : قضايا الحُسن والقبح على ثلاثة أقسام:

منها ما يدركها العقل بالضرورة كحسن العدل وقبح الظلم؛

ومنها ما يدركها العقل بالتأمل والنظر، كحسن الصّدق الضارّ وقبح الكذب النافع؛

ومنها ما لا يستقلّ العقل في إدراكها، كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل الشوّال.

---

١. الأعراف:١٥٧.

٢. تفسير المنار، ج ٩، ص ٢٢٧.

الأوّل: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضرورياً، لما وقع التفاوت بينه وبين العلم، لزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله؛ والشرطية ظاهرة، لأنّ العلوم الضرورية لاتتفاوت.

والجواب: المنع من الملازمة؛ فإنّ العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات. فقوله «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور»، إشارة إلىٰ هذا الجواب.

قال: وارتكابُ(١١) أقلِّ القبيحين مع امكان المخلص.

وهذا الإحتجاج من الأشاعرة ـ في الحقيقة ـ إشكال على القسم الأوّل، بإنكار البداهة في حكم العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها. وذلك لما يوجد من الفرق بين قولنا: العدل حسن، وقولنا: الكلّ أعظم من جزئه. ولو كان الحكم بحسن العدل من البديهيات العقلية، لما وجد فرق بينه و بين الحكم بأنّ الكلّ أعظم من جزئه، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وقد أشار المصنف إلى جواب هذا الإشكال بقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور»؛ يعنى، أنّ التصديقات البديهية متفاوتة حسب التفاوت الموجود في تصور أطرافها وهذا التفاوت موجود في بديهيات العقل النظري أيضاً. فقولنا :الكلّ أعظم من جزئه، أبده من قولنا: الأربعة ثلث الإثني عشر، وقولنا: الممكن يحتاج إلى علّة، مع أنّ الجميع من البديهيات. فعلى فرض قبول أنّ قضية: العدل حسن، مثلاً، ليس على وزان قضية: الكلّ أعظم من جزئه، في البداهة، لا ينتج ذلك نفي البداهة مطلقاً؛ إذ نفي المقيّد لا يدلّ على نفي المطلق.

(١١) من قضايا الحسن والقبح العقليين، قولنا: الصدق حسن، والكذب قبيح، مع أنّ الصدق قد يقبح، والكذب قد يحسن؛ وهذا يكشف عن عدم كون الحسن والقبح ذاتيين للصدق والكذب؛ إذ الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، كما يستحيل اجتماع الذاتيين في فعل واحد.

أمّا قبح الصدق، ففيما إذا أوجب الصدق هلاكة مثل النّبيّ، أو وعد الإنسان أن يكذب غدا؛ إذ حُسن الصدق في مثل هذا الوعد، يوجب الكذب القبيح، وما يؤدّي إلى القبيحِ قبيحٌ على

اقول: هذا يصلح أن يكون جواباً عن **شبهتين للأشعرية:**

إحداهما: قالوا: لو كان الكذب قبيحاً، لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحاً، والتالي باطل، لأنّه يحسن تخليص النبي، فالمقدم مثله.

الثانية: قالوا: لو قال الإنسان لأكذبنّ غداً، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد، لزم حسن الكذب، وإن قبح، كان الصدق قبيحاً، فيحسن الكذب.

والجواب:(١٢) فيهما واحد. وذلك لأنّ تخليص النبي أرجح من الصدق، فيكون

قاعدة الحسن والقبح العقليين.

وأمّا حسن الكذب؛ فالكذب المنجي لمثلِ النبيِ حَسن، كما أنّ الكذب الّذي وقع في متعلّق الوعد يكون حَسناً، عملاً بقاعدة وجوب الوفاء بالوعد. ففي مثل هذا اجتمع الحسن والقبح في فعل واحد في زمان واحد، فلا يكونان وصفين ذاتيين للأفعال.

أقول: هذا الإحتجاج من الأشاعرة يهدف نفي الذاتية في الحسن والقبح. فإنّ الذاتي ما لا يختلف ولا يتخلّف، فعروض الإنفكاك والاختلاف ينافي الذاتية.

ويردّه أنّ الحسن والقبح لا يكونان وصفين ذاتيين لجميع الأفعال والعناوين، بل يختصّ ذلك بعنواني العدل والظلم؛ وأمّا سائر العناوين، فهي إنّما مقتضية لاتّصاف الأفعال بالحسن والقبح، والمقتضي قد يتخلّف عنه الأثر لوجود مانع؛ فعنوانا الصدق والكذب مقتضيان للحسن والقبح؛ والمانع هنا عروض ما هو الأهمّ في المصلحة أو المفسدة، كما في المورد الأوّل؛ أو الإمتناع الوقوعي، كما في المورد الثاني.

هذا؛ مع أنّ الوعد بالكذب ليس من العناوين المحسِّنة، حتى على سبيل المقتضي؛ لأنّ حسن الوعد مشروط بكون المتعلّق راجحاً، أو عدم كونه محظوراً عنه.

(١٢) هذا الجواب مبنيّ على فرض كون الصدق حسناً دائماً، والكذب قبيحاً دائماً؛ وبعبارة أُخرى، أنّ الحُسن والقبح ذاتيان للصدق والكذب ـ على وزان العدل والظلم ـ إلّا أنّ هناك قاعدة عقلية أُخرى، هي المتّبع في هذه الفروض؛ وهي لزوم تقديم الأهمّ على المهمّ في

تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين، وهو الكذب، لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق.

وأيضاً، يجب عليه ترك الكذب في غد؛ لأنّه إذا كذب في الغد، فعل شيئاً فيه جهتا قبح، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن، وهو الصدق. وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمة العزم والكذب وهما وجها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح، وهو الكذب.

وأيضاً قد يمكن التخلّص عن الكذب في الصورة الأُولىٰ، بأن يفعل التورِية(١٣)،أو يأتي بصورة الإخبار الكذب، من غير قصد إليه. ولأنّ جهة

المصلحة والمفسدة. فما هو أكثر حسناً مقدّم على ما هو أقلّ حسناً، وما هو أكثر قبحاً مقدّم على ما هو أقلّ قبحاً. فالكذب المؤدّي إلى نجاة مثل النبيّ، قبيح، لكن قبحه أقلّ من قبح إهلاك النبي. والصدق الموجب لإهلاك النبي، حسن، لكن حسنه أقلّ من حسن إنجاء النبي. فيجب تقديم الكذب على الصدق، عملاً بقاعدة الأهمّ والمهم الّتي هي من قضايا الحسن والقبح العقليين. وقول الشارح «ولأنّ جهة الحسن هي التخلّص وهي غير منفكّة عنه، وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكّة عنه» إشارة إلى ما ذكرناه من عدم انفكاك الحسن والقبح عمّا اتّصف بهما من العناوين في هذا المثال؛ فما حسن من الصدق أو التخلّص، حسن دائماً؛ و ما هو قبيح من الكذب والإهلاك ، قبيح دائماً.

والشارح العلاّمة قد أطبق القاعدة على المورد الثاني وعلّله بأنّ العمل بذلك الوعد يستلزم جهتين من القبح (هما فعل الكذب، والعزم عليه) وجهة واحدة من الحسن (وهي فعل الصدق، أي الوفاء بالوعد) فيجب ترك العمل بالوعد لذلك.

(١٣) والتورِية أن يأتي بلفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد به البعيد؛ وهي ضربان: مجرّدة، وهي الّتي لا يجامع شيئاً ممّا يلائم القريب؛ نحو﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوىٰ﴾؛[1] ومرّشحة،

---

١. طه: ٥.

الحسن التخلّص، وهي غير منفكّة عنه، وجهة القبح هي الكذب، وهي غير منفكة عنه؛ فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

قال: والجبرُ باطلٌ.

أقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ** لهم، وهي أنّهم قالوا: الجبر حقّ، فينتفي الحسن والقبح العقليان؛ والملازمة(١٤) ظاهرة، وبيان صدق المقدّم ما يأتي.

والجواب: الطعن في الصغرىٰ وسيأتي(١٥) البحث فيها.

نحو: ﴿والسّماء بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَانّا لَموسِعُونَ﴾[1].[2]

(١٤) وجه اللزوم أنّ العبد مجبور في أفعاله، ولا شيء من أفعال المجبور بحَسن ولا قبيح عقلاً.[3]

(١٥) سيوافيك البحث عنه في المسألة السادسة.

تتمة

إنّ مسألة الحسن والقبح العقليين من أهمّ المسائل الكلامية بعد مسألة التوحيد والصفات؛ إذ تبتني عليها كثير من المسائل الكلامية، في باب العدل والنبوة والإمامة والمعاد. فهي في الحقيقة قاعدة عظيمة في أُصول الدين. ينبغي أن يدرس عنها دراسة مترامية الأطراف. وهذا يحتاج إلى إفراد رسالة فيها، حتى يبحث عن مبدأ ظهور القاعدة في علم الكلام وأسبابه، وجذور القاعدة في القرآن والأحاديث، وإطلاقات الحسن والقبح وملاكاتهما، والمقصود من الذاتي في باب الحسن والقبح، وتحليل مسألة الوجوب على اللّٰه المتفرّعة على قاعدة الحسن والقبح العقليين، إلى غير ذلك من الفروعات المتعلّقة بتلك القاعدة. ونحن ـ بعون اللّٰه تعالى ـ قد استوفينا الكلام فيها في كتاب *القواعد الكلامية*. فعلى من يريد التفصيل في هذا البحث أن يرجع إلى ذلك المصدر.[4]

---

١. الذاريات: ٤٧.

٢. انظر: مختصر المعاني، ص ١٩٢.

٣. القوشجي، شرح التجريد، ص٣٣٩.

٤. وقد قامت مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بطبع الكتاب عام ١٤١٨هـ.ق.

المسألة الثانية

في أنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

قال: واستغناؤه وعلمُه يدلاّن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالىٰ.

أقول: اختلف الناس هنا: فقالت المعتزلة: إنّه تعالىٰ لا يفعل[1] قبيحاً ولا يخلّ بواجب. ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه، تعالىٰ اللّه عن ذلك.

---

(١) موضوع البحث في هذه المسألة عدله وحكمته سبحانه. فالعدل والحكمة في مصطلح المتكلّمين بمعنى واحد، ويعنى بهما أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب في الحكمة؛ وبعبارة أُخرى، أنّ أفعاله سبحانه منزّهة عن كلّ قبح وشين. قال القاضي عبد الجبّار المعتزلي: «نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة».[1]

وقال الشيخ سديد الدين الحمصي الإمامي: «الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى، وأنّها كلّها حسنة، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته».[2]

هذا المعنى من العدل في حقّه تعالى يستفاد من الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل

---

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٠٣.

٢. المنقذ من التقليد، ج١، ص ١٥٠.

. . . .

البيت عليهم السلام؛ فعن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: **«والعدل أن لا تتّهمه»**.[١] وقال الإمام الصادق عليه السلام: **«أمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامَك عليه»**.[٢]

وقد تطلق الحكمة ويعنى بها صفة لعلمه تعالى، ويفسّر بمعرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم؛ وإرادة هذا المعنى من لفظة الحكمة تحتاج إلى قرينة لفظية أو غيرها. وإذا استعملت بلا قرينة، يعني بها صفة لأفعاله تعالى وأنّها منزّهة عمّا لا ينبغي. وهذا يساوق العدل في المعنى؛ إذ العدل هو وضع كلّ شيء في موضعه اللائق به. قال الإمام علي عليه السلام: **«العدل يضع الأُمور مواضعها»**.[٣]

عدله تعالى وقاعدة التحسين والتقبيح العقليين

إنّ تفسير عدله تعالى بما تقدّم وإثباته، مبنيّ على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ إذ مفاد تلك القاعدة أنّ هناك أفعالاً حسنة وأفعالاً قبيحة في حدّ نفسها. والفاعل المختار لا يخلو من تلك الأفعال. والفاعل العدل الحكيم، هو الّذي لا يختار من الأفعال إلّا الحسن الجميل، ويكون منزّهاً عن القبيح.

وأمّا إذا أنكرنا القاعدة، لم يكن للعدل معنى معقول؛ فجاز على ذلك، فرض صدور كلّ فعل منه تعالى، من غير فرق بين الإحسان والجود والإنعام، وبين مقابلاتها؛ إذ المفروض انتفاء الحسن والقبح في الواقع ونفس الأمر. فلو أثاب اللّٰه تعالى العاصين والكافرين وعاقب المتقين والموحدين، كان ذلك عين العدل والحكمة. تعالى اللّٰه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وممّا ذكر تبيّن وجه عدّ العدل أصلاً مستقلاً في باب عقائد الإيمان عند العدلية من المتكلمين(أعني الإمامية والمعتزلة). مع أنّ الإعتقاد بالعدل، باعتبار أنّه من أوصافه تعالى، لا

---

١. نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٤٧٠.

٢. الشيخ الصدوق، التوحيد، باب معنى التوحيد والعدل، ص ٩٦.

٣. نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٤٣٧.

والدليل[٢] علىٰ ما اختاره المعتزلة: أنّ له داعياً إلىٰ فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفاً عن فعل القبيح وليس له داعٍ إليه، وهو قادر علىٰ كلّ مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه تعالىٰ غنيّ، يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحُسن الحَسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة، أنّ العالم بالقبيح الغنيّ عنه لايصدر عنه، وأنّ العالم بالحَسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة، فإنّه يوجده.

يختصّ بهم، بل الأشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين، معتقدون بذلك؛ ولكن إنكارهم لتلك القاعدة العقلية يشكل الأمر عليهم في تفسير عدله تعالى ويؤدّي إلى إنكاره في الحقيقة. وهذا يؤكّد ما أشار إليه الشارح سابقاً من أنّ إنكار الحسن والقبح العقليين يسدّ باب معرفة كثير من العقائد الايمانية والالتزام بها عن علم وبصيرة.

(٢) استدلّ المصنف على عدله تعالى باستغنائه تعالى وعلمه، وهذان صفتان ثبوتيتان وذاتيتان له تعالى (وقد تقدّم البحث عنهما في الفصل الثاني). هذا صغرى الإستدلال، وحاصلها أنّه سبحانه عالم بقبح القبيح وغنّي عن فعله، وكلّ من كان عالماً بالقبيح وغنيّاً عنه، يمتنع صدور القبيح عنه؛ ينتج تنزّهه تعالى عن فعل القبيح، وهو المطلوب.

وقد أوضح الشارح كبرى الإستدلال بقوله: «وتحريره أنّ الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن...».

هذا الإستدلال مؤلّف من المقدّمات التالية:

١. الفعل من الظواهر الإمكانية، ويتوقّف وقوعه على وجود علّته التامة؛

٢. القدرة والداعي من أجزاء العلّة التامّة للأفعال الإختيارية؛

٣. الداعي إمّا ناشئة عن الحاجة، وإمّا عن الجهل، وإمّا عن الحكمة؛

٤. داعي الحاجة والجهل منتفية في حقّه سبحانه؛

٥. داعي الحكمة تستلزم الفعل الحسن، قضاءً لقاعدة السنخية بين العلّة والمعلول.

قال الشارح في *نهج الحق*: «اللّه تعالى قادر، والقادر إنّما يفعل بواسطة الداعي، والداعي

وتحريره: أنّ الفعل بالنظر إلىٰ ذاته ممكن، وواجب بالنظر إلىٰ علّته، وكلّ ممكن مفتقر إلىٰ قادر، فإنّ علته إنّما تتمّ بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجدا فقد تمّ السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل.

وأيضاً لو جاز[٣] منه فعل القبيح، أو الإخلال بالواجب، لارتفع الوثوق بوعده ووعيده؛ لإمكان تطرّق الكذب عليه؛ ولجاز منه إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب؛ وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء، ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

إمّا داعي الحاجة، أو داعي الجهل، أو داعي الحكمة؛ فأمّا داعي الحاجة، فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجاً إليه، فيصدر عنه دفعاً لحاجته؛ وأمّا داعي الجهل، فبأن يكون القادر عليه جاهلاً بقبحه، فيصحّ صدوره عنه؛ وأمّا داعي الحكمة، بأن يكون الفعل حسناً فيفعله لدعوة الداعي إليه».[١]

فإن قلت: كيف يكون حسن الفعل داعياً لصدوره عن الفاعل، بلا فرض حاجة إليه؟

قلت: الفاعل تارة يكون محتاجاً في ذاته، فيفعل الفعل الحَسن أو القبيح لرفع حاجته، وهذا كالفواعل البشرية؛ وتارة يكون غنياً في ذاته، فيقوم بالفعل الحسن، لما يقتضيه كماله الذاتي من الإنعام والإفضال والإيجاد. فصدور الحسن عنه واجب عند تمامية القبول من الماهيّات الإمكانية؛ وأمّا صدور القبيح عنه، فهو مستحيل؛ إذ القبيح لا يلائم الجميل المطلق.

(٣) استدلّ الشارح العلاّمة على عدله تعالى بوجه آخر وهو قوله:«وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح، أو الإخلال بالواجب الخ» وهو واضح لا يحتاج إلى إيضاح منّا.

---

١. نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٨٥.

المسألة الثالثة

في أنّه تعالىٰ قادر على القبيح

قال: مع قدرته[1] عليه، لعموم النسبة، ولا يُنافي الامتناعَ اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلىٰ أنّه تعالىٰ قادر على القبيح، إلّا النظّام.

والدليل علىٰ ذلك: أنّا قد بيّنّا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات، والقبيح منها، فيكون مندرجاً تحت قدرته.

احتج بأنّ وقوعه منه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما منفيّان في حقّه تعالى.

والجواب: أنّ الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لايؤثر في الامكان الأصلي؛ ولهذا عقّب المصنف ﷺ الاستدلال علىٰ مراده بالجواب عن الشبهة الّتي له، وإن لم يذكرها صريحاً.

---

(١) مقتضى الأدلّة العقلية والنقلية هو عمومية قدرته تعالى وشمولها لكلّ مقدور. فكلّ ما هو حادث يستند في وجوده إلى قدرته سبحانه، من غير فرق في ذلك بين أفعال الإنسان وغيره من الحوادث، ولا بين الأفعال القبيحة والحسنة؛ إذ المقدورية والإمكان متلازمان، فكلّ ممكن مقدور له سبحانه، وكلّ مقدور له تعالى فهو ممكن، فكلّ ممكن فهومقدور له سبحانه، سواء كان حسناً أو قبيحاً؛ ومع ذلك، كان صدور القبيح عنه تعالى محالاً. وهذا

. . . .

الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتى ينافي الإمكان الذاتي، بل امتناعاً بالغير (أعني امتناع وجود المعلول لعدم وجود علّته التامّة)، لما تقدّم من أنّ وجود الداعي، من أجزاء العلّة التامّة في الأفعال الاختيارية، وداعي القبيح هو الجهل أو الحاجة، وهما منتفيان عنه تعالى، وإنّما داعيه هو داعي الحكمة المنافية للقبيح.

والحاصل: أنّ امتناع صدور القبيح عنه تعالى، إمتناع لاحق لا ينافي الإمكان الذاتي. وإلى هذا أشار الشارح بقوله: «إنّ الإمتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لا يؤثّر في الإمكان الأصلي (أي الذاتي)».

المسألة الرابعة

في أنّه يفعل لغرض

قال: ونفيُ الغرض يستلزم العبثَ ولا يلزم عودُه إليه.

أقول: اختلف(١) الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلىٰ أنّه تعالىٰ يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة؛ وذهبت الأشاعرة إلىٰ أنّ أفعاله تعالىٰ يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد.

---

(١) اختلفوا في أنّ أفعال اللّٰه تعالى هل هي معلّلة بالأغراض والغايات[1]، أو لا:

فالعدلية قائلون بالإثبات، والأشاعرة قائلون بالنفي. وقول المصنّف: «ونفي الغرض يستلزم العبث»، ناظر إلى دليل قول العدلية. وهو مبنيّ على قاعدة الحسن والقبح العقليين. بيانه: أنّ الفعل الخالي عن الغرض المطلوب عند العقل يعدّ عبثاً، وهو قبيح عقلاً، واللّٰه تعالى منزّه عن القبيح؛ فلأفعاله تعالى أغراض وغايات عقليّة، وهو المطلوب.

وقوله: «ولا يلزم عوده إليه»، ناظر إلى الجواب عن إشكال الأشاعرة، وهو أنّ الفاعل لغرض يستكمل به، وهو آية نقصه وحاجته، واللّٰه سبحانه منزّه عن النقص والحاجة.

والجواب: أنّ الغرض من أفعاله تعالى لا يعود إليه سبحانه حتّى يستلزم النقص والحاجة

---

١. الغرض هو غاية فعل يوصف بالاختيار، فهو أخصّ من الغاية. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١٤٩.

. . . .

في حقّه تعالى، بل يعود إلى غيره من الموجودات.

وناقش فيه صاحب *المواقف* بقوله: «نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام، وإلّا لم يصلح أن يكون غرضاً له».[١]

والجواب: أنّ الصحيح هو الفرض الأوّل، فنفع غيره يكون أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، لكنّ الأولويّة لا يستلزم الإستكمال؛ إذ معنى الأولويّة هو كون الفعل أولى للفاعل بما له من الصفات والخصوصيات؛ فإن كان ناقصاً في ذاته ومحتاجاً في وجوده، كان الأولوية بمعنى الإستكمال، وإن كان غنيّاً في ذاته، غير محتاج في وجوده، كان الأولوية بمعنى إفاضة الجود والرحمة لما هو محتاج في ذاته وصفاته. وإلى ما ذكرناه أشار التفتازاني بقوله ـ ردّاً على المواقف ـ: «وردّ بمنع الضرورة، بل يكفي مجرّد كونه أصلح للغير».[٢]

إشكال آخر

قال صاحب المواقف: «إنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسّطه، وهو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً؛ فلا يكون شيء من الكائنات إلّا فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلّا به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض».[٣]

والجواب: أنّ قوله: «وهو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً»، ينافي قانون السببية ـ الّذي هو مقتضى البرهان العقلي ـ ومفاد النصوص الدينية.

نعم، المؤثر بالذات والاستقلال ليس إلّا اللّٰه سبحانه؛ ولكنّه لا ينافي تأثير بعض الموجودات في البعض، قضاءً لقانون العلّية العام.

أضف إلى ذلك، أنّ كون الموجودات أفعالاً له تعالى، لا ينافي كون بعضها غاية لبعض

---

١. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٢.
٢. شرح المقاصد، ج ۴، ص ٣٠٢.
٣. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٢.

والدليل علىٰ مذهب المعتزلة: أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض فإنّه عبث، والعبث قبيح، واللّٰه تعالىٰ يستحيل منه فعل القبيح.

آخر، بحيث كان وجود الأوّل مفيداً للثاني؛ ولولاه لاختلّت الحياة للثاني. وهذا ما نشاهده في الظواهر الكونيّة بوضوح؛ فالغاية من اللبن في ثدي الأُمّ رفع ما للولد من الحاجة، والنبات ينفع الحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الأمثلة الواضحة.

موقف الحكماء في المسألة

إنّ الحكماء لا يوافقون الأشعرية في مسألة الغاية. فهم يعتقدون بأنّ لأفعاله تعالى غايات،فبعضها غاية للبعض،وغاية الكلّ هو وجوده تعالى. وبذلك أبطلوا مقالة الأشاعرة.

قال صدرالمتألهين: «إنّ الحكماء مانفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى. وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة، فأثبتوا لكلّ منها غاية مخصوصة. كيف؟ وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها؛ كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها».[1]

ومع ذلك، فانّهم أبطلوا أيضاً مقالة العدلية من المتكلّمين في كون فاعليته تعالى بالقصد والداعي الزائد على ذاته، بحيث يكون إيصال النفع إلى غيره من الموجودات هو الغرض الداعي إلى إيجاد ذلك النفع، ولولاه لم تتمّ فاعليته ولما أوجده.

قال الشيخ الرئيس: «اعلم أنّ الشيء الذي إنّما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق به من أن لا يكون، فانّه إذا لم يكن عنه ذلك، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً، فهو مسلوب كمال ما يقتصر فيه إلى كسب».

---

١. الأسفار، ج ٧، ص ٨٤ـ ٨٥.

احتجّ المخالف بأنّ كلّ فاعل لغرض وقصد فإنّه ناقص بذاته، مستكمل بذلك الغرض، والله تعالىٰ يستحيل عليه النقصان.

وقال المحقّق الطوسي في شرحه: «إنّ قوماً من المتكلّمين يعلّلون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولويّة؛ فيقولون: إنّ إيصال النفع إلى الغير، حَسن في نفسه، وفعله أولى من تركه. فلأجل ذلك خلَق اللّٰه تعالى الخلق. والشيخ أراد أن ينبّه على أنّ هذا الحكم في حقّ اللّٰه تعالى مقتضٍ لإسناد نقصان إليه.

وتقريره: أنّ الشيء الّذي يحسن به أن يفعل فعلاً، ويكون أن يفعل أحسن به من أن لا يفعل، فانّه إن فعل، كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً، وكان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضاً حاصلاً، وهما صفتان له: إحداهما مطلقة، والأُخرى كمالية إضافية إلى آخر. وإن لم يفعل، لم يكن ما هو أحسن به حاصلاً، ولا ما هوأحسن به من شيء آخر. ويظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره، فإذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر إلى غيره في كسب الكمال ـ إلى أن قال ـ : إنّ الفاعل الّذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية، فانّ ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود؛ والثاني: من حيث يتمّ فاعليّته بماهيّة تلك الغاية. فانّ ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته. والحقّ الأوّل لمّا كان تامّاً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه، فإذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كلّه».[١]

والحاصل : أنّ الحكماء ميّزوا الغرض الراجع إلى الفاعل، عن الغاية الراجعة إلى الفعل. فالأوّل منفيّ في حقّه تعالى، دون الثاني.

توضيحه: أنّ العلّة الغائية في الفواعل البشرية ونحوها، هي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوّة إلى كونه فاعلاً بالفعل. فهي متقدّمة على الفعل ماهية وذهناً، ومؤخّرة عنه وجوداً وخارجاً.

---

١. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١٤٣ـ ١٤٤.

والجواب: النقص إنّما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه. أمّا إذا كان النفع عائداً إلىٰ غيره، فلا؛ كما نقول إنّه تعالىٰ يخلق العالم لنفعهم.

وهذا المعنى من العلّة الغائية باطل في ساحته سبحانه، لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل؛ فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته؛ وإلّا لكان ناقصاً في مقام الفاعلية، مستكملاً بشيء وراء ذاته، وهو لا يجتمع مع غناه المطلق. ولكن نفي العلّة الغائية في حقّه تعالى، لا يلازم نفي ترتب المصالح والحكم الّتي ينتفع بها العباد وينتظم به النظام، على أفعاله سبحانه. وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلّا ما يناسب الحكمة، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه. فما ذكره الحكماء من نفي العلّة الغائية لا صلة لكلام الأشاعرة في ذلك.

قال المصنف، ردّاً على الرازي في نفي الغاية لأفعاله تعالى: «وأمّا قوله: «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض»، حكم أخذه من الحكماء، واستعمله في غير موضعه. فإنّهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها. وإلّا لبطل علم منافع الأعضاء، وقواعد العلوم الحكميّة من الطبيعيات، وعلم الهيئة، وغيرها؛ وسقطت العلل الغائية بأسرها من الإعتبار. بل يقولون: إفاضة الموجودات عن مبدئها، يكون على أكمل ما يمكن؛ لا بأن يخلق ناقصاً، ثمّ يكمله بقصد ثان؛ بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله، لا بإستئناف تدبير. ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني.

وأمّا أهل السنّة، فيقولون: إنّه تعالى فعّال لما يريد، ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح ولا يسأل في أفعاله بـ«لم» و «كيف».[1]

وقد صرّح في الكتاب العزيز والأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام على وجوه الحكمة والغرض في أفعاله تعالى، سواء في ذلك الأفعال التكوينية والتشريعية. قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2].

---

١. تلخيص المحصّل، ص ٣۴۴.

٢. الذاريات:۵۶.

. . . .

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُم أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾ [١].

وقال سبحانه: ﴿إِنّا جَعَلْنا ما عَلَى الأَرض زِينَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَيّهُمْ أحسن عَملاً﴾ [٢].

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [٣].

وقال سبحانه: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ ءامَنوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [٤].

وقال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِي﴾ [٥].

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية، والأحاديث المتظافرة الّتي يعرفها كلّ من له إلمام بكتب الحديث.

---

١. المؤمنون:١١٥.

٢. الكهف:٧.

٣. النحل:٧٨.

٤. البقرة:١٨٣.

٥. طه:١٤.

المسألة الخامسة

في أنّه تعالىٰ يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: و ارادةُ القبيح قبيحةٌ وكذا ترك ارادةِ الحَسَنِ، وللأمرِ والنهي.

اقول: مذهب المعتزلة[1] أنّ اللّه تعالىٰ يريد الطاعات من المؤمن والكافر، سواءً وقعت أو لا؛ ويكره المعاصي، سواءً وقعت أو لا.

---

(١) اختلف المتكلّمون في إرادة اللّه تعالى المتعلّقة بأفعال العباد:

فالعدليّة يقولون: إنّ إرادته سبحانه متعلّقة بما هو حسن من أفعال العباد؛ وأمّا القبائح منها فليست مرادة للّه تعالى.

والأشاعرة يعتقدون بعمومية هذه الإرادة ويقولون: كلّ ما هو واقع من الأفعال، فهو مراد للّه تعالى، سواء كان حسناً أو قبيحاً.

فمحسّنات الأفعال مرادة للّه تعالى عند العدليّة، سواء كانت واقعة أو لا؛ وجميع ما هو متحقق من أفعال العباد، مراد للّه تعالى عند الأشاعرة، سواء كانت حسنة أو قبيحة.

وعند التحقيق يظهر أنّ هذا النزاع أشبه بكونه لفظياً، نشأ من الخلط بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية. فقول العدلية حقّ في الإرادة التشريعية، كما أنّ قول الأشاعرة حقّ في الإرادة التكوينية. وقد أشار المحقّق الطوسي إلى الاختلاف بين الإرادتين في كتاب *قواعد العقائد*؛ حيث قال: «والمعتزلة قالوا: إنّه تعالى يريد ما يفعله. وأمّا ما يفعله العبد، فهو يريد

. . . .

طاعته ولا يريد معصيته. وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى».[١]

فقد أشار بقوله: «وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى»، إلى الفرق الموجود بين الإرادة التكوينية والتشريعية. فالأولى يعمّ جميع الموجودات، وليس هناك بهذا الإعتبار قبيح؛ لأنّ كلّشيء من حيث هو موجود فهو حسن؛ والثانية يختصّ بـالطاعة، ولا يـتعلّق بالمعصية.

فالأدلّة الّتي أقيمت على نفي كون القبائح مراداً للّه تعالى، إنّما هي صحيحة بالنسبة إلى الإرادة التشريعية، ولا تنفي التعميم في الإرادة التكوينية. والأدلّة الّتي أقيمت على عمومية إرادة اللّه تعالى بالنسبة إلى الأفعال بما هي أمور حادثة، تصحّ بالنسبة إلى الإرادة التكوينية.

وقد تنبّه إلى هذا التفصيل بعض المحقّقين من أهل السنّة: قال ابن أبي العزّ الحنفي:«والمحقّقون من أهل السنّة يقولون: الإرادة في كتاب اللّه نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية؛ وإرادة دينية أمريّة شرعية. فالإرادة الشرعية هي المتضمّنة للمحبّة والرضى؛ والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث. ـ إلى أن قال ـ: والفرق ثابت بين إرادة المريد أن يفعل وبين إرادته من غيره أن يفعل. فإذا أراد الفاعل أن يفعل فعلاً، فهذه الإرادة متعلّقة بفعله، وإذا أراد من غيره أن يفعل فعلاً، فهذه الإرادة لفعل الغير، وكلا النوعين معقول للناس؛ والأمر يستلزم الإرادة الثانية دون الأولى».[٢]

وقد يعبّر عن الإرادة التشريعية بالرضا، ويقال: إنّ إرادته تعالى، كقضائه وقدره تعمّ جميع الحوادث وأفعال العباد، ولكن رضاه يختصّ بالطاعات. وهذا الاصطلاح مأخوذ عن الكتاب المجيد. قال سبحانه:﴿وَلاٰ يَرضى لِعِبادِه الكُفر﴾[٣] ويوجد في الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام . روى الصدوق رحمه الله بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال:

---

١. قواعد العقائد، تحقيق علي الرباني، ص ٧٥ـ ٧٦.
٢. شرح العقيدة الطحاوية، ص ١١٤ـ ١١٥.
٣. الزمر:٧.

وقالت الأشاعرة: كلّ ما هو واقع فهو مراد، سواءً كان طاعةً أو معصيةً.

والدليل[٢] **علىٰ ما ذهب إليه المعتزلة وجهان:**

الأوّل: أنّه تعالىٰ حكيم لا يفعل القبيح علىٰ ما تقدّم؛ فكما أنّ فعل القبيح قبيح، فكذا إرادته قبيحة؛ وكما أنّ ترك الحسن قبيح، فكذا ارادة تركه.

الثاني: أنّه تعالىٰ أمر بالطاعات ونهىٰ عن المعاصي، والحكيم إنّما يأمر بما يريده، لا بما يكرهه؛ وينهى عمّا يكرهه، لا عمّا يريده؛ فلو كانت الطاعة من الكافر

«الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض وفضائل ومعاصي. وأمّا الفرائض، فبأمر اللّٰه عزّوجلّ وبرضاء اللّٰه وبقضاء اللّٰه وتقدير اللّٰه وبمشيئته وبعلمه؛ وأمّا الفضائل، فليست بأمر اللّٰه[على وجه الإيجاب] ولكن برضاء اللّٰه وبقضاء اللّٰه وبقدر اللّٰه وبمشيئته وبعلمه؛ وأمّا المعاصي، فليست بأمر اللّٰه [ولا برضاء اللّٰه] ولكن بقضاء اللّٰه وبقدر اللّٰه وبمشيئته وبعلمه،ثمّ يعاقب عليها».[١]

وممّن آثر هذا الإصطلاح، الملاّ علي القارئ في شرحه على *الفقه الأكبر* لأبي حنيفة، حيث قال: «ومحصّل الكلام في تحصيل المرام أنّ الحسن من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلّق المدحة فيالدنيا والمثوبة في العقبى، برضاء اللّٰه تعالى وإرادته وقضائه؛ والقبيح منها، وهو ما يكون متعلّق المذمّة في العاجل والعقوبة في الآجل، ليس برضاء اللّٰه، بل بإرادته وقضائه؛ لقوله سبحانه: ﴿وَلاٰ يَرْضىٰ لِعِبادِهِ الْكُفْر﴾ فالإرادة والمشيئة والتقدير يتعلّق بالكلّ، والرضا والمحبّة والأمر لا يتعلّق إلّابالحَسن دون القبيح من الفعل».[٢]

(٢)استدلّت العدلية على اختصاص إرادة اللّٰه تعالى بالطاعة بوجوه. أشير في كلام المصنف إلى وجهين منها، فقوله: «وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن»، إشارة إلى أحد الدليلين؛ وقوله: «وللأمر والنهي» إشارة إلى ثانيهما.

توضيح الدليل الأوّل: إنّ القبيح لا يكون مراداً للّٰه تعالى؛ إذ إرادة القبيح قبيحة، كما أنّ

---

١. التوحيد، باب القضاء والقدر، الحديث ٩.

٢. شرح الفقه الأكبر، ص ٦٢.

مكروهةً للّٰه تعالىٰ، لما أمر بها؛ ولو كانت المعصية مرادة للّٰه تعالىٰ، لما نهى عنها؛ وكان الكافر(٣) مطيعاً بكفره وعدم إيمانه؛ لأنّه فعَل ما أراده اللّٰه تعالىٰ منه وهو المعصية، وامتنع عمّا كرهه، وذلك باطل قطعاً.

قال: وبعضُ الأفعال مستندةٌ إلينا، والمغلوبية غير لازمةٍ، والعلمُ تابعٌ.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم، وهي ثلاثة:

الأولىٰ: قالوا: اللّٰه تعالىٰ فاعل لكل موجود، فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته.

فعل القبيح قبيح. وقوله: «وكذا ترك إرادة الحسن» يعني أنّ كلّ فعل حسن فهو مراد للّٰه تعالى، وإن لم يأت به المكلّف؛ إذ كما أنّ ترك الفعل الحسن قبيح، ترك إرادته أيضاً قبيح.

وتوضيح الدليل الثاني: إنّ اللّٰه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي، فالطاعات تكون مرادة للّٰه تعالى، والمعاصي غير مرادة له؛ وذلك لأنّ الأمر بما لم يرده، والنهي عمّا أراده قبيح.

والدليل الأوّل يدلّ على مدعى العدلية بالمطابقة، والثاني يدلّ على مدعاهم بالملازمة.

وممّا ذكرناه تبيّن أنّ قول الشارح: «فكذا إرادة تركه» ليس بصحيح، بل الصحيح هو «فكذا ترك إرادته» كما هو صريح كلام المصنّف.

(٣) هذا دليل ثالث من أدلّة العدلية على أنّ المعاصي ليست مرادة للّٰه تعالى؛ إذ لو كان كذلك، لكان الكافر مطيعاً بكفره؛ إذ المفروض أنّ كفره مراد للّٰه سبحانه، فقد وافق كفره مراد اللّٰه سبحانه، فلم يكن عاصياً؛ وهو باطل بالضرورة.

أقول: قد اتّضح ممّا تقدّم في الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية، أنّ الأدلّة الثلاثة إنّما تثبت دعوى العدلية في الإرادة التشريعية، دون الإرادة التكوينية؛ فهي عامّة شاملة لجميع الحوادث من غير فرق بين الطاعات والمعاصي؛ فكما أنّ معجزات الأنبياء كانت بإذن من اللّٰه تعالى وإرادته تكويناً، كان سحر الساحرين أيضاً كذلك؛ وإنّما الفرق بينهما يرجع إلى الإذن

والجواب: ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة(٤) إلينا.

الثانيـــة: أنّ اللّٰه تعالىٰ لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية، وكـان الواقع مراد الكافر، لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ مغلوباً؛ إذ من يقع مراده من المريدَين هو الغالب.

والجواب: أنّ هذا غير لازم؛ لأن اللّٰه تعالىٰ إنّما يريد الطاعة من العبد علىٰ سبيل(٥) الاختيار، وهو إنّما يتحقق بإرادة المكلّف؛ ولو أراد اللّٰه تعالىٰ إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً، سواء كانت عن اختيار أو إجبار، لوقعت.

التشريعي. يقول سبحانه: ﴿وَما هُمْ بِضارِّين بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾.[١] والآية تـحكي فـعل السحرة في زمن سليمان عليه السلام فيما كانوا يعملونه من إيجاد التفرقة بين المرء وزوجه، وهو قبيح قطعاً. فالمراد من الإذن في الآية هو الإذن التكويني، دون التشريعي.

(٤) كون الأفعال الاختيارية مستندة إلى الإنسان وإرادته لا ينفي انتسابها إلى اللّٰه تعالى وإرادته تكويناً. والإرادتان طوليتان، فلا تهافت بينهما. وأمّا الإرادة التشريعية، فهي لا تتعلّق إلّابالطاعات، سواء كانت صادرة من الإنسان أو لا. فاحتجاج الأشـاعرة صـحيح بـاعتبار الإرادة التكوينية، دون التشريعية.

(٥) هذا الإحتجاج أيضاً من الخلط بين الإرادة التكوينية والتشريعية. فالطاعة مرادة للّٰه تعالى تشريعاً، سواء قام العبد بامتثالها أو لا. وأمّا الإرادة التكوينية فهي متعلّقة بكلّ ما يحدث من الأشياء والأفعال. فإذا كانت الأفعال ممّا يحدث باختيار الإنسان وإرادته، فهي متعلّقة بها كذلك. فهناك إرادتان طوليتان، لا تعارض بينهما؛ فالعاصي لم يغلب إرادته على إرادة اللّٰـه تعالى؛ لأنّ وقوع الطاعة مراد للّٰه تعالى تشريعاً، وحدوث مثل هذا المراد رهن إرادة الإنسان واختياره تكويناً؛ وهذا هو مقتضى إرادة اللّٰه سبحانه وقدره تكويناً.

---

١. البقرة:١٠٢.

الثالثة: قالوا: كلّ ما علم اللّه تعالىٰ وقوعه، وجب، وما علم عدمه، امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر، استحال إرادتها منه، وإلّا لكان مريداً لما يمتنع وجوده.

والجواب: أنّ العلم تابع، لا يؤثر في إمكان الفعل. وقد مرّ تقرير ذلك.(٦)

---

(٦) يعني تقرير أنّ العلم تابع للمعلوم. وذلك في مبحث الجواهر والأعراض عند البحث عن العلم باعتبار أنّه من أقسام الكيف النفساني. قال المصنف هناك: «وهو تابع بمعنى أصالة موازنة في التطابق» وأوضحه الشارح بقوله:

«إعلم أنّ التابع يطلق على ما يكون متأخّراً عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه، وهما غير مرادين في قولنا: «العلم تابع للمعلوم». فإنّ العلم قد يتقدّم المعلوم زماناً، وقد يفيد وجوده، كالعلم الفعلي. وإنّما المراد هاهنا كون العلم والمعلوم متطابقين، بحيث إذا تصوّرهما العقل، حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق، وأنّ العلم تابع له وحكاية عنه، وأنّ ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم. وعلى هذا التقدير، يجوز تأخّر المعلوم الّذي هو الأصل عن تابعه؛ فإنّ العقل يجوّز تقدم الحكاية على المحكيّ».

والحاصل: أنّ العلم الأزلي لا يوجب انقلاب الشيء عمّا هو عليه في الواقع ونفس الأمر. فإذا كان الفعل اختيارياً وحاصلاً بإرادة الإنسان، كان مقتضى العلم الأزلي ذلك، وإلّا تخلّف العلم عن معلومه، وهو مستحيل في حقّه تعالى. فامتناع الطاعة عن الكافر ليس إمتناعاً ذاتياً حتّى يكون تعلّق الإرادة به مستحيلاً، بل امتناعه بالغير، أعني انتفاء جزءٍ من أجزاء علّته التامّة، وهو إرادة الكافر، وأمره تعالى تعلّق بالطاعة بما هي مطلوبة في ذاتها وممكن صدورها، لا بما أنّ الكافر أراد تركها. فالّذي وقع في متعلّق الإرادة والأمر، ممكن حصوله، وما هو ممتنع لم يكن متعلّقاً للإرادة والأمر. هذا باعتبار الإرادة التشريعية. وأمّا الإرادة التكوينية ، فهي منتفية موضوعاً، فلا مكوَّن هناك حتى نبحث عن كيفية تعلّق الإرادة التكوينية.

المسألة السادسة

في أنّا فاعلون

قال: والضرورة قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا.

أقول: اختلف[1] العقلاء هنا: فالّذي ذهب إليه المعتزلة[2]: أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه.

---

(١) كون الإنسان فاعلاً لأفعاله بالاختيار، أو بالاضطرار، من أدقّ المسائل الكلامية والفلسفية. وقد شغل البحث عنه بال المفكّرين عبر الأزمنة والأعصار. وهو من أوائل المسائل المطروحة في ساحة البحوث الكلامية في العالم الإسلامي،وحدثت فيها مذاهب وآراء من جبريّة ومفوضّة وقائل بالكسب، والأمر بين الأمرين. ومجموع الأبحاث التي طرحت في كلام المصنف والشارح هنا يدور حول المواضيع التالية:

١. أقوال المتكلّمين في أفعال الإنسان من حيث الجبر والإختيار؛

٢. دليل المصنّف على كون الإنسان فاعلاً لأفعاله بالإختيار؛

٣. أدلّة المنكرين لإختيار الإنسان والردّ عليها؛

٤. دراسة آيات القرآن الكريم في المسألة.

(٢) يحكي الشارح أنّ المعتزلة قالوا: إنّ العبد فاعل لأفعال نفسه. فأبوالحسين يعتقد أنّ

. . . .

هذا بديهي غنيّ عن الاستدلال، واعتقد غيره انّه نظريّ إستدلالي.

أقول: الظاهر من كلام عبد الجبّار المعتزلي، أنّ المعتزلة يقولون: إنّ الأفعال الإختيارية للإنسان إنّما يحدث منه، ولا يحدث من اللّه تعالى؛ فحدوث هذه الأفعال من الإنسان، إنّما هو بقدرته الّتي أعطاه اللّه سبحانه، ولا صلة بين فعل الإنسان وبينه تعالى سوى كونه سبحانه موجداً للإنسان وقدرته. فاللّه تعالى ليس فاعلاً لفعل الإنسان إلّابالتسبيب؛ وهذا كمن يكتب، مثلاً، بالقلم الّذي أعطاه إيّاه غيره.

قال عبد الجبّار: «ذكر شيخنا أبو علي ﷺ : اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ اللّه عزّوجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم».[١]

وهذا هو القول بالتفويض الّذي يعدّ من سمات مذهب المعتزلة. وهو ينافي التوحيد الأفعالي؛ إذ الإنسان ـ على هذا القول ـ مستقلّ في أفعاله، وإن لم يكن مستقلاً في وجوده. و من هنا شبّهت القدرية (وهم المفوّضة) بالثنوية في الأحاديث الإسلامية. فقال الإمام الصادق عليه السلام : «إنّ القدرية مجوس هذه الأمّة، وهم الّذين أرادوا أن يصفوا اللّه بعدله، فأخرجوه من سلطانه».[٢]

فالمفوّضة أرادوا الذبّ عن ساحة عدله تعالى وتنزّهه عن القبائح، فزعموا أنّ انتساب أفعال الإنسان إلى اللّه سبحانه، يوجب الجبر، وتكليف المجبور قبيح عقلاً؛ هذا، مضافاً إلى أنّ في أفعال العباد قبحاً وشيناً، فإسنادها إلى اللّه سبحانه يستلزم إسناد القبح إليه تعالى، فهم مصيبون في القول بتنزّهه تعالى عن القبائح،ومخطئون من أمرين:

الأوّل: توهّم الملازمة بين إسناد أفعال الإنسان إلى اللّه تعالى وجوداً وحدوثاً، وبين

---

١. المغني في أُصول الدين، ج ٦، ص ٤١.

٢. الشيخ الصدوق، التوحيد، باب القضاء والقدر، الحديث ٢٩.

و اختلفوا: فقال أبو الحسين: إنّ العلم بذلك ضروري. وهو الحقّ الّذي ذهب إليه المصنفﷺ. وقال آخرون: إنّه استدلالي.

وأمّا جهم بن صفوان(٣) فإنّه قال: إنّ اللّٰه تعالىٰ هو الموجد لأفعال العباد، وإضافتها إليهم علىٰ سبيل المجاز؛ فإذا قيل: فلان صلّىٰ وصام، كان بمنزلة قولنا: طال وسمن.

صيرورة الإنسان مجبوراً في أفعاله، من جانب، وانتساب القبائح إلى اللّٰه تعالى من جانب آخر.

الثاني: أنّ طريق علاج مشكلة الجبر، والتحفّظ على عدله تعالى، هو القول بالتفويض.

ويبطل الأوّل، أنّ الجبر لازم القول بنفي كون قدرة الإنسان مؤثرة في أفعاله وانّه ليس إلّا محلاً لحدوث الفعل، لا نفي الاستقلال عن قدرة الإنسان في التأثير؛ كما أنّ العناوين المقبّحة كالظلم والكذب ونحوهما، هي عناوين طارئة على الأفعال وناشئة عن سوء إرادة الإنسان في إعمال قدرته؛ فحدوث الفعل، وإن كان منتسباً إلى اللّٰه تعالى حقيقة، لكن العناوين المقبّحة الطارئة على الأفعال المتأخّرة عن عنوان الحدوث والوجود، لا تنتسب إلّا إلى الإنسان.

ويردّ الثاني، أنّه يعارض التوحيد الأفعالي ويحدّد خالقيته تعالى وسلطانه. قال الإمام الرضاعليه السلام : **«مساكين القدريّة أرادوا أن يصفوا اللّٰه عزّوجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه».**[1]

(٣) ممّن صرّح بالجبر المطلق من المتكلمين، هو جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ). كان جهم كاتباً للحارث بن سريج الّذي خرج في خراسان في آخر دولة بني أُميّة، وقتله سَلْم بن أحوز المازني بمرو في آخر زمان بني مروان.[2] يحكي البغدادي عن الجهم أنّه قال بالاجبار والإضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلّها، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير اللّٰه

---

١. بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤.

٢. انظر: تاريخ الطبري، ج٥، ص٦٩؛ الفرق بين الفرق، ص ٢١١؛ الملل والنحل، ج١، ص٨٦.

وقال ضرار بن عمرو والنجّار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري(٤):

تعالى، وإنّما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز؛ كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرّحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به.[١] ومثله ما حكاه عنه الشهرستاني في *الملل والنحل*.[٢]

هذا القول مردود بالاتفاق، ولم يذهب إليه سوى الجهم و من تبعه(لو صحّ له تابع في ذلك). فقول الجهم تفريط في حقّ الإنسان وقدرته، كما أنّ قول المعتزلة إفراط في ذلك؛ ونظرية الكسب التي اختارها الأشاعرة في تفسير اختيار الإنسان، وإن لم تكن وافية لحلّ مشكل الجبر ـ خصوصاً على ما هو المشهور في تحقيقها ـ لكنّهم لا يلتزمون بالجبر الخالص، وإنّما أبدعوا القول بالكسب، فراراً عن مشكلة الجبر في الأفعال. يقول الشهرستاني: «الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة، هي الّتي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً؛ والجبرية المتوسطة، هي الّتي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً مّا في الفعل، وسمّى ذلك كسباً، فليس بجبري».[٣]

(٤) قال الشهرستاني: «الضرارية أصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد... قالا: أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة، وجوّزا حصول فعل بين فاعلين».[٤]

أقول: ظهر ضرار بن عمرو في أيّام واصل بن عطاء. وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الردّ على ضرار سمّاه *كتاب الردّ على ضرار*. وحفص الفرد كان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل المعتزلي واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل. وكان أوّلاً معتزلياً، ثمّ قال

١. الفرق بين الفرق، ص ٢١١.
٢. الملل و النحل، ج١، ص٨٧.
٣. نفس المصدر، ص٨٥.
٤. نفس المصدر، ص ٩٠ـ ٩١.

. . . .

بخلق الأفعال والكسب.[١]

والنجّار هو أبو عبد اللّٰه الحسين بن محمد بن عبد اللّٰه، كان حائكاً. و قد قيل إنّه كان يعمل الموازين، و كان من أهل الناظرين، وله مع النظّام مجالس و مناظرات، و عدّه ابن النديم من أكابر المجبرة ومتكلّميهم.[٢]

يحكى الشهرستاني عنه، أنّه أثبت تأثيراً للقدرة الحادثة، وسمّى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري.[٣]

أبو الحسن الأشعري هو الّذي أسّس مذهب الأشعرية (توفي سنة ٣٣٠هـ) كان معتزلياً، ثمّ اعتزل عن مذهب المعتزلة وقام بإثبات عقائد أهل الحديث على رأي أحمد بن حنبل؛ لكنّه جوّز علم الكلام واستحسنه وكان دفاعه عن مذهب أهل الحديث على ضوء المناهج الكلامية؛ وله آراء أبدعها أو أحكمها لحلّ بعض المشاكل الّتي واجهها أهل الحديث ولم يقدروا على حلّها؛ وبذلك صارت الأشعرية مذهباً جديداً عند أهل السنّة، وصار أبو الحسن الأشعري إماماً عندهم من العقائد.

يقول الشهرستاني: «قال (أبو الحسن الأشعري) والعبد قادر على أفعاله؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار. و التفرقة راجعة إلى انّ الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفّة على اختيار القادر.

ثمّ على أصل أبي الحسن، لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لانّ جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض؛ فلو أثّرت في قضية الحدوث، لأثّرت في حدوث كلّ محدث، حتى تصلح لإحداث الألوان ، و الطعوم، و الروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدّى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة. غير أنّ اللّٰه

---

١. انظر: الفرق بين الفرق، ص ٢١٣ـ ٢١٤(التعليقة).

٢. الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٩.

٣. الملل والنحل، ج ١، ص ٨٩.

ان اللّه تعالىٰ هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد أثـراً فـي الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة اللّه تعالىٰ؛ وهـذا الاقـتران هـو الكسب.

تعالى أجرى سنّته بأن يحقّق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد و تجرّد له. ويسمّى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من اللّه تعالى إبداعاً وإحداثاً؛ وكسباً من العبد، حصولاً تحت قدرته».[1]

إنّ الكسب ـ على هذا التفسير ـ ليس إلّا مقارنة بين حدوث الفعل بقدرته تعالى، و بين قدرة الإنسان وإرادته الحاصلتين عند حدوث الفعل؛ من غير أن يكون هناك تـأثير لقـدرة الإنسان في حدوث الفعل. قال الجرجاني: «والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته؛ من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له. و هذا هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري».[2] ومثله ما ذكره الفاضل القوشجي في تفسير الكسب[3]، واختاره التفتازاني في *شرح المقاصد*.[4]

وهذا التفسير للكسب لا يفيد في حلّ مشكل الجبر في الأفعال شيئاً. و هو ـ كما قال الرازي ـ: «اسم بلا مسمّى».[5]

قال الشيخ الشلتوت: «لا ريب أنّ تفسير الكسب بهذا المعنى، لا يتّفق اللّغة ولا يتّفق استعمال القرآن لكلمة «كسب». على أنّه بهذا المـعنى الّـذي يـريدون، لا يـصحّح قـاعدة التكليف، ولا قاعدة العدالة والمسؤوليّة؛ لأنّ هذه المقارنة الحاصلة بخلق اللّه للفعل عند قدرة العبد، ليست من مقدور العبد، ولا من فعله، حتّى ينسب الفعل بها إليه ويجازى عليه.

وبذلك يكون العبد في واقع أمره مجبوراً، لا إختيار له. وقال بـعض العـلماء: إنّ كسب

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٩٦ـ ٩٧.
٢. شرح المواقف، ج٨، ص١٤٦.
٣. شرح التجريد، ص ٤٤٥.
٤. شرح المقاصد، ج٤، ص٢٢٦.
٥. تلخيص المحصّل، ص ٣٣٣.

وفسّرالقاضي(٥) الكسب: بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة اللّٰه تعالىٰ، وكونه طـاعةً ومعصيةً صفتان واقعتان بقدرة العبد.

الأشعري، و طفرة النظّام، وأحوال أبي هاشم ثلاثتها من محاولات الكلام».[1]

(٥) القاضي أبو بكر الباقلاني(المتوفى ٤٠٣هـ) من مشائخ مذهب الأشعرية، كان له دور كبير في نشر المذهب الأشعري وتحكيمه. قال ابن خلدون :«تصدّر للإمامة في طـريقتهم وهذّبها ووضع المقدمات العقلية الّتي تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها، لتوقّف تلك الأدلّة عليها، وإنّ بـطلان الدليـل يـؤذن ببطلان المدلول».[2]

أشار الشارح إلى نظرية الباقلاني في تفسير الكسب بقوله: «وفسّر القاضي الكسب بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة اللّٰه تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد». إنّ الباقلاني يعتقد بتأثير قدرة الإنسان في فعله؛ لكن ليس ذلك في حدوث الفعل ووجوده، بل في العناوين الطارئة عليه مثل الطاعة والعصيان. قال في التمهيد:

«معنى الكسب، أنّه تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه فـي مـحلّه؛ فـتجعله بـخلاف صـفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكلّ ذي حسّ سليم يفرّق بين حركة يده على طـريق الاختيار، و بين حركة الارتعاش من الفالج. و هذه الصفة المعقولة للفعل حسّاً، هي معنى كونه كسباً».[3]

قال الشهرستاني في توضيح كلامه: «إنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه آخر، هنّ وراء الحدوث ـ إلى أن قال ـ: فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحـادثة، وأثـرها هـي الحـالة الخاصّة؛ وهي جهة من جهات الفعل، حصلت من تعلّق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة

---

١. الشيخ شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص ٢٤٠ـ٢٤٢ نقلاً عن: جعفر السبحاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ١٥٢ـ ١٥٥.
٢. ابن خلدون، مقدمة، ص ٤٦٥.
٣. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٣٤٧.

وقال أبو إسحاق الإسفرايني،(٦) من الأشاعرة: إنّ الفعل واقع بمجموع القدرتين.

هي المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب».[١]

أقول: تأثير القدرة الحادثة في العناوين الطارئة على الفعل، لا ينفك في وعاء التحقق وظرف الخارج عن عنواني الحدوث والوجود. فكون قدرة الإنسان مؤثرة في اتّصاف فعله بصفات اختيارية خاصّة كالطاعة والعصيان ، يلازم تأثيرها في وقوعه وحدوثه. قال الرازي:« قوله: «كونه طاعة و معصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد»، قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثّرة».[٢]

ولا يبعد أن يكون مراد القاضي من نفي تأثير القدرة الحادثة، في حدوث الفعل ووجوده، هو تأثيرها على نعت الاستقلال، كما هو رأي المفوّضة في ذلك، لا نفي التأثير بتاتاً. وقد صرّح بذلك إمام الحرمين (المتوفّى ٤٧٨هـ) فيما نقل عنه في تصحيح إنتساب الفعل إلى الإنسان وإلى اللّٰه تعالى معاً، حيث قال: «لابدّ من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم. و الإنسان كما يحسّ من نفسه الإقتدار، يحسّ من نفسه أيضاً عدم الإستقلال».[٣]

(٦) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائني الشافعي (توفّي سنة ٤٧١هـ)، وهو المعروف بالأُستاذ في كتب الأشاعرة عند الإطلاق. وكتابه المعروف في الملل و النحل هو *التبصير في الدين*. يقول صاحب *المواقف* ــ عند حكاية الأقوال من المسألة ـ : «قال الأُستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلّقا جميعاً بالفعل.» وقال الجرجاني ـ شارحاً كلام *المواقف* ـ :«وجوّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد».[٤]

ويحتمل أن يكون مراده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد، أنّ قدرته تعالى تؤثر في

---

١. الملل والنحل، ج١، ص٩٧ـ ٩٨.
٢. تلخيص المحصّل، ص ٣٣٣.
٣. الملل والنحل، ج١، ص٩٨ـ ٩٩.
٤. شرح المواقف، ج٨، ص١٤٧.

. . . .

وجود الفعل مستقلاً، وقدرة الإنسان تؤثر لا بالاستقلال؛ فالقدرتان طوليتان. وهذا هو الصحيح في المسألة، وأمّا تأثير القدرتين في وجود الفعل على سبيل الاستقلال، فلا ريب في بطلانه.

الماتريدية والكسب

لم يتعرّض الشارح لنظرية الماتريدية في الكسب، كما لم يبحث عن نظرية الأمر بين الأمرين في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ، فلنبحث عنهما إيضاحاً للمراد.

الماتريدية هم أتباع أبي منصور الماتريدي (المتوفى ٣٣٣هـ) كان معاصراً للشيخ أبي الحسن الأشعري، وقام بتأسيس مذهب جديد في علم الكلام لمعالجة ما ظهرت من المشاكل في هذا المجال لمشاجرات ومنازعات حدثت بين أهل الحديث و المعتزلة؛ كما أسّس الأشعري مذهب الأشعرية لهذا الغرض. والماتريدي كان حنفياً في الأُصول والفروع؛ ومن هنا اشتهر مذهبه عند الأحناف من أهل السنّة و لهم كتب في العقائد تدرس في مدارسهم؛ *كالعقائد النسفي* وشرحه، *والعقيدة الطحاوية* و شرحها، و *الحصون الحميدة* وغيرها. و بين الماتريدية و الأشعرية مشتركات ومختلفات في مجال العقائد، ليس هنا موضع ذكرها.[١]

وتحقيق الكسب عند الماتريدية، يخالف ما هو المشهور في تحقيقه وتفسيره عند الأشعرية، أعني المقارنة بين قدرة الإنسان وحدوث الفعل، من غير أن تكون القدرة مؤثرة في حدوثه. فهم يعتقدون بأنّ القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل ووجوده، لكن لا على سبيل الاستقلال. وكلامهم هذا يوافق كلام إمام الحرمين ـ المتقدم ذكره ـ وكلام الباقلاني وأبي إسحاق، على ما فسّرنا به كلامهما.

والأصل في نظريتهم في الكسب هو كلام إمام مذهبهم أبي حنيفة، حيث قال في *الفقه*

---

١. للوقوف على مذهب الماتريدية راجع: فرق ومذاهب كلامي، للمؤلف.

الأكبر: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة؛ واللّٰه تعالى خالقها».

قال الملاّ علي القاري (المتوفى ١٠١٦هـ) في شرحه: «أي لا على طريق المجاز في النسبة، ولا على سبيل الإكراه والغلبة، بل اختيارهم في فعلهم بحسب اختلاف هوائهم وميل أنفسهم؛ فلها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ـ إلى أن قال ـ: والحاصل أنّ الفَرق بين الكسب والخلق، هو أنّ الكسب أمر لا يستقلّ به الكاسب ، و الخلق أمر يستقلّ به الخالق».[1]

وقال البيّاضي (من أعلام الماتريدية في القرن الحادي عشر): «قال قوم من العلماء: إنّ المؤثر مجموع القدرة (أي قدرة اللّٰه تعالى) وقدرة العبد. و هذا المذهب وسط بين الجبر و القدر، و هو أقرب إلى الحقّ. و إليه أشار (أبو حنيفة) بقوله: كسبهم على الحقيقة واللّٰه خالقها».[2]

نظرية الأمر بين الأمرين

ورد في الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّه «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»؛ يعني أنّ الإنسان ليس بمجبور في أفعاله وليست أفعاله مفوّضة إليه، بحيث كانوا فاعلين لها بالإستقلال. والوقوف على حقيقة الأمر بين الأمرين و إن كان متعسّراً على الأكثر، لكن المعرفة الإجمالية كافية لصيانة الإعتقاد عن مفسدة الجبر ومغبّة التفويض. فالعقل المستقلّ يحكم ببطلان كلا المذهبين، فيتعيّن الحقّ في القول بنفيهما جميعاً، وأنّ الإختيار واقع بين الجبر و التفويض.

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الجبر و القدر، فقال عليه السلام : «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحقّ الّتي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم، أو من علّمها إيّاه العالم».[3]

---

١. شرح الفقه الأكبر، ص ٥٩ـ ٦٠.

٢. بحوث في الملل و النحل، ج٣، ص٤٨، نقلاً عن: إشارات المرام من عبارات الإمام، ص ٢٥٦.

٣. الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر، الحديث ٩و١٠.

والمصنف التجأ إلیٰ الضرورة(٧) هاهنا، فإنّا نعلم بالضرورة الفرق بين

وفي حديث آخر سئل الباقران عليهما السلام: هل بين الجبر و القدر منزلة؟ فقالا: «نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض».[1]

وقال الإمام الصادق عليه السلام ـ توضيحاً للأمر بين الأمرين ـ: «مثل ذلك رجل رأيته على معصية، فنهيته، فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية. فليس حيث لم يقبل منك فتركته، كنت أنت الّذي أمرته بالمعصية».[2]

قال صدر المتألهين: «لا يخفى عليك أنّ تحقيق معنى أمر بين أمرين ممّا يعجز عن إدراكه عقول كثير من العلماء والحكماء، فضلاً عن العوام والضعفاء. و المثال الذي ذكره الإمام عليه السلام مثال حسن لمخاطبة العامي الضعيف، تقريباً لفهمه، وحفظاً لاعتقاده في أفعال العباد، حتى لا يعتقد كون العبد مجبوراً في فعله، ولا مفوّضاً أمره إليه بالكلّية؛ فحيث نهاه، فلم يكن مفوّضاً له، و حيث تركه فلم يكن جابراً له، فهذا نعم المثال في حقّ من قصر فهمه عن درك كيفية الأمر بين الأمرين».[3]

فالقائل بالتفويض قصر نظره إلى الأسباب القريبة للأفعال، والقائل بالجبر نظر إلى السبب الأوّل وقطع النظر عن الأسباب المتوسطة وترتيب صدورها، وعن السبب القريب. وأمّا القائل بالأمر بين الأمرين فقلبه ذو العينين، ينظر إلى الحقّ باليمنى، فيضيف الأفعال كلّها، خيرها وشرّها إلى قضاء اللّٰه تعالى و قدره؛ و ينظر إلى الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم في الأفعال بعونه تعالى وقدرته، لا بالإستقلال.[4]

(٧) قد ادّعى أبو الحسين المعتزلي (المتوفّى ٤٣٦هـ) أنّ العلم بأنّ الإنسان فاعل لأفعاله الإرادية، ضروري، غنيّ عن الإستدلال؛ ووافقه المصنف في ذلك وقال: «والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا».

---

١. نفس المصدر، الحديث ١١.
٢. نفس المصدر، الحديث ١٣.
٣. شرح أصول الكافي، ص ٤١٦.
٤. نفس المصدر، ص ٤٠٨.

حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به، وعدمه في الآخر.

قال: والوجوبُ للداعي لاينافي القدرةَ كالواجب.

اقول: لمّا فرغ من تقرير المذهب، شرع في الجواب عن **شبه الخصم.**

وتقرير الشبهة الأولى(٨): أنّ صدور الفعل من المكلّف إمّا أن يقارن تجويز لا صدوره، أو امتناع لا صدوره؛ والثاني يستلزم الجبر؛ والأوّل إمّا أن يترجّح منه

قال القوشجي في توضيحه: «إنّ كلّ أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، والصاعد باختيار إلى المنارة و الهاوي منها، و يعلم أنّ الأُولى تستند إلى قدرته و إختياره، وأنّه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما، بخلاف الأخيرين؛ إذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره».[١]

واستشكل عليه صاحب *المواقف* بأنّ التفرقة بين الأمرين راجعة إلى وجود القدرة وعدمها، لا إلى تأثيرها وعدمه.[٢]

ويردّه أنّ فرض القدرة الفاقدة للتأثير أمر متناقض في نفسه، كفرض مثلث بلا أضلاع؛ لأنّ حقيقة القدرة ليست إلّا التأثير في الفعل؛ وبعبارة أُخرى، إثبات القدرة عديمة التأثير مع نفيها سيّان عند العقل بالضرورة. وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهّاب الشعراني (من أعلام أهل السنّة في القرن العاشر): «إنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء. فانّ قدرة لا يقع بها المقدور، بمثابة العجز».[٣]

(٨) إنّ صدور الفعل من الإنسان لا يخلو من الفروض التالية؛ وهي إمّا ممتنعة، و إمّا مستلزمة للجبر، وحيث إنّ الفروض الممتنعة باطلة، فلا مناص من القول بالجبر.

الفرض الأوّل: أن يكون صدور الفعل عن الإنسان واجباً، وعدم صدوره عنه محالاً؛

---

١. الفاضل القوشجي، شرح التجريد، ص ٣٤١.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص١٥٢.

٣. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ص ١٣٩ـ ١٤١.

الصدور علىٰ لا صدوره لمرجّح، أو لا لمرجّح؛ والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح، وهو محال، والأوّل يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلىٰ ما يجب معه الترجيح، وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر.

والجواب: أنّ الفعل بالنظر إلىٰ قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلىٰ داعيه؛ وذلك لا يستلزم الجبر. فإنّ كلّ قادر فإنّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي، كما في حق الواجب تعالىٰ. فإنّ هذا الدليل قائم في حقّه تعالىٰ. ووجه المخلص ما ذكرناه،

ولازمه الجبر، إذ الاختيار لا يلائم الوجوب والإمتناع.

الفرض الثاني: أن يكون عدم صدور الفعل عن الإنسان ممكناً، وصدر عنه لا لمرجّح؛ وهو مستلزم لترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، وذاك باطل.

الفرض الثالث: أن يصدر الفعل عن الإنسان لمرجِّح، وذلك المرجح لا ينتهي إلى ما يجب به الترجيح؛ و هذا مستلزم للتسلسل المحال.

الفرض الرابع: أن ينتهي المرجّح إلى ما يجب به وقوع الفعل؛ و هو مستلزم للجبر.

ففرضان من تلك الفروض الأربعة محالان، و فرضان منها مستلزمان للجبر.

والجواب عنه: أنّ الصحيح من الفروض المذكورة هو الفرض الأخير. ولكنّ الوجوب الحاصل للفعل وجوب لاحق حاصل من الداعي، بانضمامه إلى القدرة و غيرها من الأسباب والمقدمات. و الوجوب المتأخر عن القدرة لا يكون معارضاً لها بالضرورة، و هذا ما عناه المصنف بقوله:«والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب». قوله: «كالواجب»، يعني الأفعال الصادرة عنه تعالى أيضاً واجب وجودها؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب ليس وجوباً بالذات حتى ينافي القدرة والإختيار، بل وجوباً بالغير الّذي يحصل من إرادته تعالى وداعيه في خلق الأشياء.

والحاصل أنّ وجوب الفعل عند صدوره عن الفاعل، وجوب بالغير وهو لا ينافي الإمكان الذاتي. قال شارح *المواقف*: «إنّ وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية، لا يخرجه

علىٰ أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم، حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير مرجّح، وبه أجابوا عن الشبهة[٩] التي أوردها الفلاسفة عليهم. فما أدري لم كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هاهنا؟!

قال: والايجادُ لايستلزمُ العلمَ إلّا مع اقتران القصد فيكفي الإجمالُ.

أقول: هذا الجواب عن **شبهة أُخرىٰ** لهم، وتقريرها: أنّ العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بها، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، وبيان

عن المقدورية، بل يحقّقها؛ وكذا إمتناعه لعدم الداعي. فإنّ معنى كونه قادراً، أنّه إذا حصل لهالإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه».[١]

(٩) يعني بالشبهة، إستدلال الفلاسفة على القدم الزماني للعالم. و هو أنّ وجود الأثر واجب عند وجود المؤثر التام؛ لأنّه لو تأخّر عنه ثمّ وجد، لم يخل إمّا أن يكون لتجدّد أمر أو لا، و الأوّل يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تامّاً ليس بتامّ، هذا خلف؛ والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح؛ لأنّ اختصاص وجود الأثر بالوقت الّذي وجد فيه دون ما قبله و ما بعده، مع حصول المؤثّر التام، يكون ترجيحاً من غير مرجّح.[٢]

فالأشاعرة أجابوا عنه بأنّ المختار يرجّح أحد مقدوريه بلا داع و مرجّح. فإذا صحّ هذا الجواب هناک، صحّ هاهنا.

أقول: للأشاعرة أن يقولوا في دفع هذا الإشكال: نحن إنّما نحتجّ بقاعدة امتناع الترجيح من غير مرجّح هنا، إلزاماً على العدلية القائلين بها. قال صاحب *المواقف*: «إنّ هذا الإستدلال إنّما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجّح في الفعل الإختياري، وإلّا، فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرّد تعلّق الإختيار بأحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجّح، كونه إتّفاقياً».[٣]

---

١. شرح المواقف، ج٨، ص١٥٦.

٢. انظر: كشف المراد، الأمور العامّة، البحث عن الأجسام.

٣. شرح المواقف، ج٨، ص١٥٢.

بطلان التالي: أنّا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها، وإنّما نقصد الحركة إلى المنتهىٰ، وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

والجواب: أنّ الإيجاد لا يستلزم العلم(١٠)؛ فإنّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع، كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. نعم، الايجاد مع القصد يستلزم العلم، لكن العلم الإجمالي كاف فيه، وهو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهىٰ.

قال: ومع الاجتماع يقع مرادُه تعالىٰ.

أقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ** لهم؛ وتقريرها: أن العبد(١١) لو كان قادراً

ثمّ إنّ القول بوجوب الفعل عند وجود الداعي، ليس ممّا اتّفق عليه المعتزلة، بل هو مختار أبي الحسين و من تبعه في ذلك.[1]

(١٠) قال المصنف في *تلخيص المحصَّل* بقوله: «نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجِد بالموجَد، وإلّا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النار محرقة، والشمس مضيئة، لعدم علمهما بأثريهما. وتجويز الإيجاد من غير علم، لا يبطل إثبات عالميّته تعالى؛ لأنّ مثبتي العالمية لا يستدلّون بالايجاد على العالميّة، بل إنّما يستدّلون بإحكام الفعل و إتقانه على العالمية».[2]

فالعلم بالفعل لازم فيما إذا كان الفاعل مختاراً في فعله، و يفعل بالقصد والداعي؛ كالإنسان في أفعاله الإختيارية. و العلم حاصل فيها، وهو إمّا تفصيلي و إمّا إجمالي؛ و العلم التفصيلي بالفعل إنّما هو لازم عند صدوره عن الفاعل؛ و أمّا قبل ذلك، فيكفي فيه العلم إجمالاً؛ كما في العلم بجزئيات الحركة عند الشروع فيها.

والفاضل القوشجي لم يورد على كلام المصنّف هنا بشيء، و ظاهره إرتضاؤه بذلك؛ كما أنّ صاحب *المواقف* وشارحه تركا نقل هذا الإشكال.

(١١) إنّ قدرة اللّٰه تعالى تعمّ جميع المقدورات، فأفعال الإنسان متعلّقة لقدرته سبحانه؛ فلو

---

١. انظر: المحقّق الطوسي، قواعد العقائد، ص ٧٥.

٢. تلخيص المحصَّل، ص ٣٢٧.

على الفعل، لزم اجتماع قادرين علىٰ مقدور واحد، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه تعالىٰ قادر علىٰ كل مقدور، فلو كان العبد قادراً علىٰ شيء لاجتمعت قدرته وقدرة اللّٰه تعالىٰ عليه.

وأمّا بطلان التالي: فلأنّه لو أراد اللّٰه تعالىٰ إيجاده وأراد العبد إعدامه، فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح.

كانت قدرة الإنسان مؤثّرة في أفعاله، لزم اجتماع القدرتين المتكافئتين على مقدور واحد، و هو محال. ولو اختلفت إرادته تعالى و إرادة الإنسان بأن يريد اللّٰه سبحانه، مثلاً، حركة شيء، وأراد الإنسان سكونه، كانت استحالته أوضح، للزوم اجتماع الضدين أو النقيضين.

والجواب عنه، أمّا على ما هو الحقّ من أنّ قدرة الإنسان ليست مستقلّة في التأثير، فواضح.

وأمّا على رأي المفوّضة القائلين باستقلال الإنسان في إحداث أفعاله، فيمكن أن يقال: عند اختلاف الإرادتين، يقع مراده تعالى؛ لأنّ قدرته أقوى من قدرة الإنسان، إذ من الممكن اختلاف قدرة القادرين المستقلّين في التأثير، قوّة و ضعفاً.

و إلى هذا يشير المصنف بقوله: «ومع الإجتماع يقع مراده تعالى.»

قال في تلخيص المحصّل ـ ردّاً على الرازي في الإحتجاج المتقدم ذكره ـ : «إذا أراد العبد تسكين جسم و أراد اللّٰه تحريكه وقع التحريك؛ و ذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويين في الإستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتان في القوّة والضعف؛ فالضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوّي، و القويّ يقدر على منعه من ذلك الفعل، و هو لا يقدر على منع القويّ.

وهذا الدليل أخذه [الرازي] من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، و هناك

والجواب: أن نقول: يقع مراد اللّٰه تعالىٰ، لأنّ قدرته أقوىٰ من قدرة العبد، وهذا هو

والجواب: أن نقول: يقع مراد اللّٰه تعالىٰ، لأنّ قدرته أقوىٰ من قدرة العبد، وهذا هو المرجّح. وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة(۱۲) من الدليل الّذي استدلّ به المتكلمون على الوحدانية، وهناك يتمشىٰ لتساوي قدرتي الإلهين المفروضين، أمّا هنا فلا.

قال: والحدوثُ اعتباريٌّ.

أقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ**(۱۳)، ذكرها قدماء الأشاعرة، وهي: أنّ الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلّق فعله، وهو الحدوث، ونحن محدثون، فلا يجوز أن نفعل الحدوث.

يتمشّى، لأنّ الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت، و هاهنا لا يتمشّى».[۱]

أقول: قد أشرنا إلى أنّ لهذا الإشكال صورتين:

الأُولى: كون القادرين المستقلين، متوافقين في المراد.

الثانية: عدم كونهما متوافقين فيه.

فالجواب الّذي ذكره المصنف إنّما يفيد في الصورة الثانية؛ وأمّا الصورة الأُولى، فالحقّ ما ذكرناه من أنّ الإنسان ليس ذا قدرة مستقلة في التأثير، بل قدرته مسخّرة لقدرته تعالى. و بعضهم ـ كالتفتازاني ـ جعل الصورة الأُولى حجّة مستقلة على دعوى الأشاعرة.[۲]

(۱۲) هو الفخر الرازي، كما تقدّم في كلام المصنف الّذي نقلناه عن *تلخيص المحصّل*.

(۱۳) قالوا: إنّ الحدوث صفة للفعل، و يجب أن يكون الفاعل مخالفاً لفعله فيما يتعلّق من الفعل بالفاعل، و إذ كان حدوث الفعل متعلّقاً بالفاعل، فيجب أن لا يكون الفاعل حادثاً، وحيث إنّ الإنسان يكون حادثاً، فلا يكون فاعلاً لما يصدر منه من الأفعال الحادثة.

وأجاب عنه الشارح بأنّ الحدوث ليس أثراً للفاعل؛ لأنّه أمر اعتباري، ينتزع من وجود الفعل بعد عدمه، فليس له ما بإزاء في الخارج؛ لأنّه لو كان كذلك، لزم تأثير آخر، و يستلزم

---

۱. نفس المصدر.

۲. أُنظر: شرح المقاصد، ج ۴، ص۲۲۷.

وتقرير الجواب: أن الفاعل لا يؤثّر الحدوث؛ لأنّه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات، وإلّا لزم التسلسل؛ وإنّما يؤثر في الماهية، وهي مغايرة له.

قال: وامتناعُ الجسم لغيره.

اقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ**(١٤) لهم، وهي: أنّا لو كنّا فاعلين في الإحداث، لصحّ منا إحداث الجسم، لوجود العلّة المصحّحة للتعلّق، وهي الحدوث.

والجواب: أنّ الجسم يمتنع صدوره عنّا، لا لأجل الحدوث حتىٰ يلزم تعميم الامتناع، بل إنّما امتنع صدوره عنّا لأنّنا أجسام، والجسم لا يؤثّر في الجسم علىٰ ما مرّ.

قال: وتعذُّرُ المماثلةِ في بعض الافعال لِتعذُّرِ الإحاطة.

حدوثاً آخر، و هكذا، فيلزم التسلسل المحال. فالفاعل إنّما يؤثّر في ماهية الفعل، و هما متغايرتان، إذ ماهية الفاعل جوهر، و ماهية الفعل عرض.

أقول: هذا مبني على القول بأصالة الماهية، و هو مردود كما بيّن في محلّه. و الحقّ أنّ التأثير و التأثّر واقعان في الوجود، وهو، و إن كان من سنخ فارد وحقيقة واحدة، ولكنّها مشكّكة ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف؛ فالمرتبة الشديدة تؤثّر في المرتبة الضعيفة، فالتغاير اللازم في العلّة والمعلول حاصل.

وقد تعرّض المصنف للبحث عن اشتراط الإختلاف بين العلّة و المعلول و عدمه، في الأُمور العامة.[١] و للشارح اللاهيجي تحقيق في المسألة ينبغي للطالب أن يراجعه.[٢]

(١٤) قالوا: لو كان الإنسان فاعلاً لأفعاله، كان محدِثاً لها، ولازمه جواز كونه محدثاً للأجسام؛ لاشتراك الأجسام والأفعال في الحدوث، الّذي هو ملاك تعلّق الأفعال بالإنسان؛ و حيث إنّ حدوث الأجسام عنّا مستحيلة، كان حدوث الأفعال عنّا أيضاً ممتنعاً، و هو المطلوب.

---

١. المسألة السابعة من مسائل العلّة والمعلول.

٢. شوارق الإلهام، ص ٢٢٧_ ٢٢٩.

اقول: هذا جواب عن **شبهة أخرى**(١٥)، ذكرها قدماؤهم، وهي: أنّا لو كنّا فـاعلين، لصحّ منّا أن نفعل مثل ما فعلناه أوّلاً من كلّ جهة، لوجود القدرة والعلم؛ والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وبيان بطلان التالي: أنّا لا نقدر علىٰ أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأوّل من كلّ وجه، بل لابدّ من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

وتقرير الجواب: أنّ بعض الأفعال تصدر عنّا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول، مثل كثير من الحركات والأفعال، وبعضها يتعذّر علينا فيه ذلك، لا لأنّه ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلّية بما فعلناه أوّلاً؛ فإنّ مقادير الحروف، إذا لم نضبطها، لم يصدر عنّا مثلها، إلّا علىٰ سبيل الاتفاق.

والجواب: أنّ امتناع صدور الأجسام عن الإنسان ليس لأجل حدوثها، حتى يقال بامتناع صدور الأفعال عنه لوحدة الملاك وهو الحدوث، بل ذلك الإمتناع من جهة امتناع كون الجسم علّة موجدة لجسم آخر؛ إذ العلّة يجب أن تكون أقوى من معلولها. و قد مرّ ذلك في الأُمور العامّة عند البحث عن العلّة والمعلول. قال المصنّف هناك: «وليس الشخص من العنصريات علّة ذاتية لشخص آخر منها، وإلّا لم تتناه الأشخاص، ولاستغنائه عنه بغيره، و لعدم تقدّمه، ولتكافؤهما، و لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه» وقد أوضح الشارح كلامه، فراجع.[1]

والمقصود من قوله «علّة ذاتية» أي علّة موجدة ومحدِثة. فهذا ممتنع في الأجسام بعضها بالنسبة إلى بعض آخر، وأمّا العلّة المعدّة فلا.

(١٥) قالوا: الإنسان ليس بقادر على أن يفعل مثل ما فعله سابقاً من جميع الوجوه؛ فهناك نحو تفاوت بين الفعلين السابق و اللاحق. ولو كان هو محدثاً لفعله، لكان قادراً على إحداث مثله؛ لوحدة المثلين في الحكم، و بطلان التالي دليل على بطلان المقدّم.

---

١. كشف المراد، مبحث العلّة والمعلول، المسألة التاسعة.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلِنا وفعلِه تعالىٰ.

أقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ**(١٦) لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان، لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالىٰ؛ لأنّ الإيمان خير من القردة والخنازير؛ والتالي باطل بالاجماع، فالمقدم مثله.

والجواب: أن نسبة الخيرية هنا منتفية؛ لأنّكم إن عنيتم بأنّ الإيمان خير أنّه أنفع، فليس كذلك؛ لأنّ الإيمان إنّما هو فعل شاقّ مضرّ على البدن ليس فيه خير عاجل؛ وإن عنيتم به أنّه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به، بخلاف القردة والخنازير، فحينئذٍ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه وإنّما الخير هو مايؤدّي إليه الإيمان من فعل اللّٰه تعالىٰ بالعبد، وهو المدح والثواب؛ وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وأنفع للعبد من القردة والخنازير، لكن ذلك من فعله تعالىٰ.

واعلم: أنّ هذه الشبهة ركيكة جدّاً، وإنّما أوردها المصنف ﷺ هنا، لأنّ بعض الثنوية أورد هذه الشبهة علىٰ ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

والجواب: أنّ دعوى عجز الإنسان عن الإتيان بمثل ما فعله في الزمان السابق من جميع الجهات، ممنوعة؛ لأنّها مخالفة لما نشاهده في حقّنا و في حقّ غيرنا في بعض الأفعال. فإن عجز الإنسان عن الإتيان بالمماثل، كان ذلك لضعف وقصور في علمه ونحوه.

(١٦) **قالوا:** لو كان الإنسان فاعلاً لأفعاله، كان بعض أفعاله خيراً من بعض أفعاله تعالى؛ لأنّ الإنسان فاعل للإيمان و اللّٰه تعالى فاعل للقردة والخنازير، و الإيمان خير منهما؛ و التالي باطل بالإجماع، فكذلك المقدّم.

والجواب: أنّ الإنسان ليس فاعلاً للإيمان بالاستقلال. ففعله هذا، كما يسند إليه، يسند إلى اللّٰه تعالى. فعلى فرض كون الإيمان خيراً من القردة و الخنازير، كان بعض فعله تعالى خيراً من بعضه الآخر.

أضف إلى ذلك أنّ الإيمان ملازم للكلفة والمشقّة في الدنيا، فليس خيراً صرفاً بهذا

اقول: هذا جواب عن **شبهة أُخرىٰ**[١٧] لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان، لما وجب علينا شكر اللّٰه تعالىٰ عليه، والتالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله؛ والشرطية ظاهرة، فإنّه لا يحسن منّا شكر غيرنا علىٰ فعلنا.

والجواب: أنّ الشكر ليس علىٰ فعل الإيمان، بل علىٰ مقدماته من تعريفنا إيّاه وتمكيننا منه وحضور أسبابه والإقدار علىٰ شرائطه.

قال: والسمعُ متأوَّلٌ ومعارَضٌ بمثله والترجيحُ معنا.

اقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي؛ وتقريره أنّهم قالوا:

قد ورد في الكتاب العزيز[١٨] ما يدل على الجبر، كقوله تعالىٰ: ﴿اللّٰهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، ﴿واللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُون﴾ و ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلُوبِهِم﴾ ﴿وَمَنْ يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجعلْ صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾.

الاعتبار. نعم، هو خير صرف باعتبار الحياة الأُخروية؛ وذلك لأجل ما يترتب عليه من الثواب، والثواب فعل إلهي؛ فصارت النتيجة أفضليّة بعض أفعاله تعالى من بعض آخر.

(١٧) قالوا: إنّ الشكر على الايمان واجب على الإنسان بالإجماع، و هذا يستلزم أن يكون الإيمان فعلاً للّٰه تعالى لا فعل الإنسان؛ إذ لا معنى لشكر الغير على ما فعلناه بأنفسنا.

والجواب: أنّ للإيمان مقدمات هي من أفعاله تعالى بلا خلاف، كإعطاءه تعالى القدرة على الايمان، و تعريف حقيقته وإيجاد ما له من الشرائط والأسباب، فشكره تعالى واجب علينا، لأجل هذه الأُمور.

أضف إلى ذلك أنّ الإنسان ليس فاعلاً للإيمان بالاستقلال. فالايمان كما هو فعل الإنسان حقيقة فعل للّٰه سبحانه؛ فالإنسان لايفعل الشكر على فعل نفسه، بل على فعله تعالى.

(١٨) الكتاب العزيز و أفعال الإنسان

استدلّ كلّ من المثبتين لفاعلية الإنسان لأفعاله بالاختيار، والمنكرين له بآيات من الكتاب العزيز. أشار الشارح أوّلاً إلى الآيات الّتي استدلّ بها المنكرون وهي الآيات التالية:

والجواب: أنّ هذه الآيات متأوّلة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

والجواب: أنّ هذه الآيات متأوّلة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

وأيضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنّفها أصحابنا علىٰ عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالّة علىٰ إضافة الفعل إلىٰ العبد، كقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيلٌ لِلَّذينَ يَكتُبونَ الكتابَ بأيدِيهِمْ﴾(بقره: ٧٩)، ﴿إنْ يَتَّبِعونَ إلّا الظَّنَّ﴾،(يونس: ٦٦؛ نجم: ٢٣ و ٢٨) ﴿حتّىٰ يُغَيِّروا ما بأَنْفُسِهِمْ﴾(انفال: ٥٣؛ رعد: ١١)، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُم﴾(يوسف: ١٨، ٨٣)، ﴿فَطَوَّعتْ لهُ نفسُهُ﴾(مائده: ٣٠)، ﴿مَنْ يَعمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ﴾(نساء: ١٢٣)، ﴿كُلُّ نَفسٍ بِما كَسَبتْ رَهِينَة﴾(المدثر: ٣٨)، ﴿كلُّ امرِئٍ بِما كَسَبَ رَهين﴾(الطور: ٢١) و ﴿ما كانَ لِي عَلَيكُمْ مِنْ سُلطانٍ إلّا أنْ دَعَوْتُكُم فَاسْتَجَبتُمْ لي﴾(ابراهيم: ٢٢) إلىٰ آخرها.

١.﴿ اللّٰهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

٢.﴿واللّٰهُ خَلَقَكُمْ وما تَعْمَلُونَ﴾[2].

٣.﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلى قُلُوبِهِمْ﴾[3].

٤. ﴿وَمن يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَل صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾[4].

فهذه الآيات ونظائرها تدلّ بظاهرها على أنّ أفعال الإنسان مخلوقة للّٰه تعالى و أنّ الهداية والضّلالة منوطتان بإرادته تعالى و مشيئته، دون إرادة الإنسان و مشيئته.

وقد أجاب عنها المصنف بوجهين:

الأوّل: أنّ هذه الآيات ليست بصريحة في باب الجبر حتى يأبى عن التأويل؛ فيمكن تأويلها بالوجوه المناسبة؛ كما يؤوّل الظواهر الدالّة على التجسيم والتشبيه.

الثاني: أنّها معارضة بآيات متضافرة تدلّ على أنّ الإنسان مختار في أفعاله، وأنّه فاعل لأفعاله حقيقة، وهي عشرة طوائف. وقد ذكر الشارح لكلّ طائفة منها نماذج من الآيات الكريمة.

---

١. الرعد: ١۶.

٢. الصافات: ٩۶.

٣. البقرة: ٧.

۴. الأنعام: ١٢٥.

الثاني: الآيات الدالّة علىٰ مدح المؤمنين علىٰ الايمان وذمّ الكفّار علىٰ الكفر، والوعد والوعيد، كقوله تعالىٰ: ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧)، ﴿اليومَ تُجْزَوْنَ ماكُنتُمْ تَعمَلُون﴾ (الجاثيه: ٢٨)، ﴿وإبراهيمَ الَّذي وَفّىٰ﴾ (النجم: ٣٧)، ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرىٰ﴾ (الاسراء: ١٥؛ الانعام: ١٦٣ و...)، ﴿لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفسٍ بِمٰا تَسْعىٰ﴾ (طـه: ١٥)، ﴿هَـلْ تُـجزَوْنَ إلّا مـا كُـنتُمْ تَـعْمَلُون﴾ (النـمل: ٩٠)، ﴿مَـنْ جٰـاءَ بِـالحَسَنَةِ فَـلَهُ عَشْـرُ أَمْثالِهٰا﴾ (الانعام: ١٦٠)، ﴿ومَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ (طه: ١٢٤)، ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الحَيٰاةَ الدُّنيٰا﴾ (البقره: ٨٦) و ﴿إنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بَعدَ إيمانِهِمْ﴾ (آل عمران: ٩٠).

الثالث: الآيات الدالّة علىٰ تنزيه أفعاله تعالىٰ عن مماثلة أفعالنا في التـفاوت والاختلاف والظلم، كقوله تعالى: ﴿ما تَرىٰ في خَلْقِ الرَّحمٰنِ مِنْ تَـفاوُت﴾ (المـلك: ٣)، ﴿الَّذي أحسَنَ كُلَّ شيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجده: ٧)، والكفر ليس بحسن وكذا الظلم ﴿وَمٰا خَلَقْنٰا السَّمٰوٰاتِ والأَرْضَ وَمٰا بَيْنَهُمٰا إلّا بِالْحَقِّ﴾ (الحجر: ٨٥)، ﴿إنَّ اللّٰهَ لاٰ يَظلِمُ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿وَمٰا رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، ﴿وما ظَلَمْناهُمْ﴾ (هود: ١٠١؛ النحل: ١١٨ و الزخرف: ٨٦)، ﴿لاٰ ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ (غافر: ١٧)، ﴿وَلاٰ يُظْلَمونَ فَتيلاً﴾ (النساء: ٤٩ و الاسراء: ٧١).

الرابع: الآيات الدالّة علىٰ ذمّ العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ عـلىٰ ذلك، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ﴾ (البقره: ٢٨)، ﴿وَمٰا مَنَعَ النّٰاسَ أنْ يُـؤْمِنُوا إذْ جٰـاءَهُمُ الهُدىٰ﴾ (الكهف: ٥٥)، ﴿وَمٰاذٰا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (النساء: ٣٩)، ﴿مٰا مَنَعَكَ أنْ تَسْجُدَ﴾، (ص: ٧٥) ﴿فَمٰا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ (المـدثر: ٤٩)، ﴿لِمَ تَـلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالبٰاطِلِ﴾ (آل عمران: ٧١)، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللّٰهِ﴾ (آل عمران: ٩٩).

ثمّ إنّ القاعدة الأوّليّة عند تعارض النصوص والأدلّة، هو سقوط الجميع عن الحجّية؛ إلّا إذاكان هناك مرجّح لبعضها. فأشار المصنف إلى أنّ المرجّح هاهنا موجود للآيات الدالّـة عـلى فاعليّة الإنسان لأفعاله الإرادية. و ذلك المرجّح ـ كما ذكره الشارح ـ هو أنّ التكليف لا يصحّ

الخامس: الآيات الدالّة على التهديد والتخيير، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (كهف: ٢٩)، ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، ﴿لِمَنْ شاءَ مِنكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (المدثر: ٣٧)، ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾ (المدثر: ٥٥ و عبث: ١٢)، ﴿فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾ (الزمر: ١٩ و الانسان: ٢٩)، ﴿فَمَنْ شاء اتَّخذَ إِلىٰ رَبِّهِ مَآباً﴾ (نباء: ٣٩)، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا﴾ (انعام: ١٦٨)، ﴿وَقالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمٰنُ ما عَبَدْناهُم﴾ (الزخرف: ٢٠).

السادس: الآيات الدالّة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها، كقوله تعالىٰ: ﴿وَسارِعُوا إِلىٰ مَغفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ١٣٣)، ﴿أَجِيبُوا داعِيَ اللّٰهِ﴾ (احقاف: ٣١)، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ ولِلرَّسُولِ﴾ (الانفال: ٢٤)، ﴿واتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ (الزمر: ٥٥)، ﴿وأَنِيبُوا إِلىٰ رَبِّكُم﴾ (الزمر: ٥٤).

السابع: الآيات التي حثّ اللّٰه تعالىٰ فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه، كقوله تعالىٰ: ﴿وإِيّاكَ نَسْتَعِينَ﴾ (الفاتحه: ٥)، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجِيمْ﴾ (النحل: ٩٨)، ﴿اسْتَعِينُوا باللّٰهِ﴾ (اعراف: ٢٨)، ﴿أَوَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ في كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ وَلا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (توبه: ١٢٦)، ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾ (الزخرف: ٣٣)، ﴿ولَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ﴾ (الشورى: ٢٧)، ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ والمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

إلّا إذا كان الإنسان مختاراً في الفعل والترك، و كان قادراً على امتثال التكليف والإمتناع عنه؛ كما أنّ الوعد و الوعيد، و الثواب والعقاب لا يعقل إذا لم يكن الإنسان ذا قدرة وإرادة مؤثّرتين في أفعاله.

وقد نقل عن أبي الهذيل المعتزلي في الجواب عن استدلال الجبريّة بآيات القضاء و القدر و نحوها أنّه قال: «إنّ اللّٰه تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين، لا ليكون حجّة لهم. ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء اللّٰه تعالى،

الثامن: الآيات الدالّة على استغفار الأنبياء: ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أنفُسَنا﴾ (الاعراف: ۲۳)، ﴿سُبْحانَكَ إنِّي كُنتُ مِنَ الظّالِمينَ﴾ (الانبياء: ۸۷)، ﴿رَبِّ إنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي﴾ (النمل: ۴۴)، ﴿رَبِّ إنِّي أعوذُ بِكَ أنْ أسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلمٌ﴾ (هود: ۴۷).

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفّار والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَرىٰ إذِ الظّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ـ إلىٰ قوله ـ: بَلْ كُنْتُمْ مُجرِمِين﴾ (سباء: ۳۱ـ۳۲) وقوله: ﴿ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ * قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ﴾ (المدثر: ۴۲ـ۴۳)، ﴿كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ﴾ (الملک: ۸).

العاشر: الآيات الدالّة على التحسّر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أخرِجْنا نَعمَلْ﴾ (فاطر: ۳۷)، ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ (المؤمنون: ۹۹)، ﴿وَلَوْ تَرىٰ إذِ المُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾ (السجده: ۱۲)، ﴿أوْ تَقُولَ حينَ تَرَى العَذابَ لَوْ أنَّ لي كَرَّةً﴾ (الزمر: ۵۸).

لقالت العرب للنبي ـ صلّى اللّٰه عليه و آله و سلّم ـ: كيف تأمرنا بالإيمان و قد طبع اللّٰه على قلوبنا؛ و كيف تنهانا عن الكفر، و قد خلقه اللّٰه تعالى فينا؛ و كان ذلك من أقوى القوادح في نبوّته. فلمّا لم يكن كذلك، علمنا أنّ المراد منها غير ما ذكرت».[1]

وفي الختام نقول: إنّ كلامه سبحانه نزيهة عن التهافت والتعارض. فالآيات القرآنية ـ كما قال الإمام علي عليه السلام ـ يصدّق بعضها بعضاً[2]، و ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض[3]. و شبهة التعارض نشأت من قلّة التدبّر في الآيات، و أخذ المذهب الكلامي أساساً في التفسير، و تطبيق الآيات على الرأي المختار من قبل؛ و هذا هو التفسير بالرأي المنهي عنه في الشريعة المقدّسة.

قال المصنف في تلخيص المحصّل: «والآيات الّتي أوردها [الرازي] من الجانبين يمتنع

---

۱. تلخيص المحصّل، ص ۳۳۲ـ ۳۳۳.

۲. الصدوق، التوحيد، باب الرد على الثنوية والزنادقة، الحديث ۵.

۳. نهج البلاغة، الخطبة ۱۳۳.

إلىٰ غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لِما ذكروه، علىٰ أنّ الترجيح معنا لأنّ التكليف إنّما يتمّ بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار، وانّما طوّل المصنّف ﷺ في هذه المسألة لأنّها من المهمات.(٢٠)

أن تتعارض، و إنّما يتخيّل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحاويها».[1]

(٢٠) **شبهتان أُخريان**

إنّ هناك في باب الأفعال الإختيارية للإنسان شبهتين أُخريين يناسب المقام ذكرهما و الإجابة عنهما.

الشبهة الأُولى: شبهة الجبر بناءً على علم اللّٰه الأزلي. بيانها: أنّ ما علم اللّٰه وجوده من أفعال الإنسان، فهو واجب الصدور عنه، وما علم اللّٰه عدمه منه، فهو ممتنع الصدور عنه، و إلّاجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو باطل بالإتفاق؛ ولا قدرة على الواجب والممتنع، فيلزم الجبر. و قد نقل عن الرازي أنّه قال: «لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً، إلّا بالإلتزام بانّه تعالى لا يعلم الأشياء سابقاً».[2]

وقد تقدّم الكلام عن هذه الشبهة عند البحث عن عمومية إرادة اللّٰه سبحانه بالنسبة إلى أفعال العباد، وعدمها. و عند قول المصنف «والعلم تابع» .

وقد تعرّفت على شرحه هناك. و قد ارتضى شارح *المواقف* هذا الجواب حيث نقله من غير مناقشة فيه، قال:

«واعترض عليه بأنّ العلم تابع للمعلوم؛ على معنى أنّهما يتطابقان، و الأصل في هذه المطابقة هو المعلوم. ألا يرى أنّ صورة الفرس، مثلاً، على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما؛ فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً، مثلاً، إنّما يتحقّق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه، دون العكس؛ فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه و سلب القدرة والإختيار، و إلّا لزم أن لا يكون تعالى

---

١. تلخيص المحصّل، ص ٣٣٣.

٢. شرح المواقف، ج٨، ص١٥٥.

. . . .

فاعلاً مختاراً، لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً».[۱]

وبعبارة أُخرى، إنّ علمه تعالى الأزلي، كما تعلّق بصدور الفعل عن الإنسان، تعلّق أيضاً بصدوره عنه بقدرته وإختياره. و هذا العلم بما أنّه لا يتخلّف عن معلومه و لا ينقلب جهلاً، يؤكّد الإختيار، ولا ينافيه، فليس في مكنة الإنسان أن يكون فاعلاً مضطرّاً، كالنار مثلاً، بل محتوم عليه أن يكون فاعلاً مختاراً.

وقوله: «وإلّا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً»، جواب عن الشبهة بالنقض على علمه سبحانه. فلو كان العلم السابق بالفعل مستلزماً لكون الفاعل مجبوراً في فعله، لزم كونه سبحانه فاعلاً بالجبر؛ لأنّه عالم بأفعاله بعلم أزلي ذاتي. والتالي باطل بالبرهان والإجماع، فكذلك المقدّم. فالعلم الأزلي لا يوجب الجبر والإضطرار.

الشبهة الثانية: ما من حادث إلاّ و هو مستند في وجوده إلى إرادة اللّه تعالى، قضاءً لبراهين إثبات الصانع تعالى وتوحيده. و من المعلوم أنّ إرادته تعالى لا تنفك عن مراده؛ إذ انفكاك المراد عن الإرادة آية عجز الفاعل و نقصانه. فما أراد اللّه وجوده وقع قطعاً، و ما أراد عدمه لم يقع قطعاً، فلا قدرة على شيء منهما.

والجواب عنها: أنّ ما تعلّقت به إرادته تعالى، ليس وقوع الفعل مطلقاً، بل وقوعه بقدرة الإنسان و اختياره، فلازم كون مراده تعالى محتوماً لا ينفك عن إرادته، هو صدور الفعل عن الإنسان بالقدرة والإختيار؛ فالإرادة الإلهية تثبت الإختيار وتؤكّده ولا تعارضه.

والنقض الوارد على شبهة العلم الأزلي، وارد على شبهة الإرادة. قال شارح *المواقف*: «ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه و تعالى».[۲]

---

۱. شرح المواقف، ج۸، ص۱۵۶.

۲.شرح المواقف، ج۸، ص۱۵۶.

. . . .

وإلى ما ذكرناه في الجواب الحلّي عن الشبهة، أشار العلاّمة الطباطبائي بقوله: «وأمّا تعلّق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه؛ فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا و كذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالإختيار؛ فلا يلغو الإختيار، ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانية».[1]

١.نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، ص٣٦٧.

المسألة السابعة:

في المتولد

قال: وحسنُ المدح والذمّ على المتولِّد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم[1] إلى المباشر والمتولّد والمخترع:

فالأوّل: هو الحادث ابتداءً بالقدرة في محلها.

---

(١) تنقسم الأفعال عندهم إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما ليس له محلّ؛ كفعل الجسم وإيجاده. وهذا هو المختَرع، و يختصّ باللّه تعالى.

الثاني: ما يقع في محلّ، و محلّه هو وجود الفاعل نفسه، وهذا هو المباشر؛ و يختصّ بالإنسان ونحوه، ويستحيل على اللّه تعالى، لتنزّهه عن المحلّية لشيء؛ و مثاله الإرادة أو الفكر.

الثالث: ما يقع في محلّ ، و محلّه إمّا وجود الفاعل، و إمّا غيره و يتحقّق بواسطة فعل آخر.

مثال الأوّل العلم الحاصل بالفكر، وحركة العضلات البدنية الواقعة بالإرادة أو القوى المنبثّة في العضلات. و هذا القسم أيضاً يستحيل على اللّه تعالى.

و مثال الثاني حركة القلم بواسطة حركة اليد و نحوها. و هذا مشترك بين الإنسان و بينه

والثاني: هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر، كالحركة الصادرة عن الاعتماد.[٢]

ويسمّونه المسبّب، ويسمّون الأوّل[٣] سبباً، سواء كان الثاني حادثاً في محلّ القدرة أو في غير محلّها.

والثالث: ما يفعل لا لمحلّ.

فالأوّل مختص بنا، والثالث مختص به تعالىٰ، والثاني مشترک.

واعلم أنّ الناس[٤] اختلفوا في المتولد هل يقع بنا أم لا. فجمهور المعتزلة علىٰ أنّه من فعلنا، كالمباشر.

تعالى.

ثمّ إنّ الوجه في طرح هذه المسألة هو أنّ العدليّة لمّا أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتّباً، وأنّ الفعل المترتّب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوه، فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتّب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً، لتوقّفه على القصد. لأجل ذلك، قالوا بالتوليد، وهو أن يوجب فعل قصده الفاعل، فعلاً آخر.

(٢) الاعتماد عند المتكلّمين قسم من الأعراض وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات و يسمّيه الحكيم ميلاً. و ينقسم إلى لازم، وهو ما كان طبيعياً (كالثقل الّذي في الحجر المدافع إلى تحت، و كالخفّة الّتي في الزق المنفوخ تحت الماء المدافع إلى فوق) وإلى غير لازم، وهو ما كان قسريّاً (كالحجر المرمي إلى جهة الفوق على خلاف طبعه)، أو اراديّاً، (كالحركة الحيوانية).[١]

(٣) أي ما يقع بحسبه حادث، وليس المراد القسم الأوّل الّذى هو الفعل المباشر؛ لأنّ بعضاً من المتولّد أيضاً قد يكون سبباً لبعض آخر منه، فحركة اليد، مثلاً، متولد، و هي سبب لحركة القلم.

١.إرشاد الطالبين، ص ٨٨.

وقال معمّر: إنّه لا فعل للعبد إلّا الإرادة؛ وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل. والإنسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة، وما عداها يضيفه إلىٰ طبع المحل.

وقال آخرون: لا فعل للعبد إلّا الفكر. وهم بعض المعتزلة.

وقال أبو إسحاق النظّام :إنّ فعل الإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه. والإنسان عنده هو شيء منساب في الجملة. والإرادة والاعتقادات حركات القلب. وما يوجد منفصلاً عن الجملة، كالكتابة وغيرها، فإنّه من فعله تعالىٰ بطبع المحل.

وقال ثمامة: إنّ فعل الإنسان، هو ما يحدثه في محلّ قدرته؛ فأمّا ما تعدّىٰ محلّ القدرة، فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له.

وقالت الأشعرية: المتولّد من فعله تعالىٰ.

والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة، فإنّا نعلم استناد المتولدات إلينا، كالكتابة والحركات وغيرهما من الصنائع، ويحسن منّا مدح الفاعل وذمّه، كما في المباشر.

أ) ذهب جمهور المعتزلة بل العدلية إلى أنّها أفعال إرادية للإنسان، ولا فرق بينها و بين الأفعال المباشرية من هذه الناحية.

ب) قال معمّر: إنّها أفعال طبيعية غير إرادية، يصدر من الإنسان بمقتضى طبيعته البدنية.

ج) قال النظّام: إنّ الأفعال التوليدية الّتي يكون محلّها غير الإنسان نفسه (كالكتابة وغيرها)، هي أفعال اللّه تعالى بطبع المحلّ؛ والأفعال المباشرية والتوليدية الواقعة في بدن الإنسان هي أفعال إرادية للإنسان.

د) قال ثمامة بن أشرس: إنّ الّذي يتحقّق من الأفعال في خارج وجود الإنسان، فعل و حادث، لا فاعل ولا محدث له.

هـ) قالت الأشعرية: الأفعال المتولّدة حادثة من اللّه تعالى ابتداءً، كالأفعال المباشرة. قال

والمصنف ﷺ(٥) استدلّ بحسن المدح والذمّ، على العلم بأنّا فاعلون للمتولّد، لا عليه؛ لأنّ الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها. نعم، يجوز الاستدلال علىٰ كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً .

التفتازاني: «لمّا ثبت استناد الكلّ إلى اللّٰه تعالى، بطل ما ذهب إليه المعتزلة من التوليد وفروعه».[1]

وقال صاحب *المواقف*: «والمعتمد في إبطاله ما بيّنّا من استناد جميع الممكنات إلى اللّٰه تعالى ابتداء».[2]

و) هناك قول آخر وهو أنّه لا فعل للإنسان إلاّ الفكر؛ يعني أنّ الفكر فقط هو الّذي يصدر من الإنسان بإرادته واختياره، و غيره من الأفعال، سواء كانت من أفعال الجوانح أو الجوارح، ليس بصادر منه بإرادته واختياره.

وبهذا التوضيح يتبيّن أنّه لا اختلاف في الحقيقة بين معمّر والنظّام وثمامة في الأفعال الّذي لا يصدر من الإنسان بإرادته واختياره، وإنّما هي أفعال طبيعية صادرة من طبيعة بدنه، أو بطبيعة المحلّ الّذي يقع الفعل فيه، كالحجر المرميّ ونحوه، فلا يعني معمّر بقوله: «هي واقعة بطبع المحلّ»، ولا ثمامة بقوله «هو حادث لامحدث له وفعل لا فاعل له» أنّ هذه الأفعال خارجة عن قانون العلية، أو غير مستندة إلى اللّٰه تعالى؛ بل الظاهر أنّ مقصوده هو الّذي صرّح به في كلام النظّام من أنّها أفعاله تعالى بطبع المحلّ؛ يعني أنّها أفعال طبيعية وليست بإرادية؛ ومع ذلك فهي مستندة إلى العلّة الأُولى جلّت عظمته.

(٥) قد تقدّم أنّ جمهور العدلية تنسب الأفعال التوليدية إلى الإنسان، أفعالاً اختيارية له؛ لكنّهم اختلفوا في أنّ هذا هل هو بديهية أو نظرية. فمن قائل بالأوّل، و آخر بالثاني. و الأوّل هو مختار المحقّق الطوسي حيث إنّه جعل حسن المدح والذمّ على المتولّد دليلاً على العلم بإضافته إلى الإنسان، لا على الإضافة في نفس الأمر. و هذا جائز، و مرجعه في الحقيقة إلى

---

[1] .شرح المقاصد، ج ۴، ص ٢٧١.

[2] .المواقف في علم الكلام، ص ٣١۶.

وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلىٰ أنّه كسبي ، واستدلّوا بحسن المدح والذمّ عليه، فلزمهم الدور؛ لأنّ حسن المدح والذمّ مشروط بالعلم(٦) بالاستناد إلينا، فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه، لزم الدور.

قال: والوجوب باختيار السبب لاحقٌ.

أقول: هذا جواب عن **إشكال** يورد هنا، وهو أن يقال: إنّ المتولد لا يقع بقدرتنا؛ لأنّ المقدور هو الّذي يصحّ وجوده وعدمه عن القادر. وهذا المعنىٰ منفي في المتولد؛ لأنّ عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصحّحة.

والجواب: أنّ الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق؛ كما أنّ الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي، وعند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثر في الإمكان الذاتي والقدرة، فكذا هنا.

قال: والذمُّ في إلقاء الصبيِّ عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن **شبهة لهم**، وهي: أنّ المدح والذمّ لا يدلاّن على العلم باستناد المتولد إلينا، فإنّا نذمّ على المتولّد وإن علمنا استناده إلىٰ غيرنا، فإنّا نذمّ من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها، وإن كان المحرق هو اللّٰه تعالىٰ.

العلم بالعلم، أي تحصيل العلم الحصولي بما هو مرتكز في الذهن و معلوم بالعلم الحضوري. و قد يقال عن هذا النحو من الإستدلال التنبيه أو الدليل التنبيهي.

ولكن الاستدلال بالمدح و الذمّ في المتولد على انتسابه وإضافته إلى الإنسان، فغير صحيح، لاستلزامه الدور كما ذكره الشارح.

(٦) إنّ كلمة «بالعلم» زائد والصحيح أن يقال: لأنّ حسن المدح والذمّ مشروط بالاستناد إلينا و يشهد بذلك قوله: «فلو جعلنا الإستناد إلينا مستفاداً منه، لزم الدور.» حيث قال: «الاستناد إلينا»، دون العلم بالاستناد إلينا.

والجواب: أنّ الذمّ هنا على الإلقاء لا على الإحراق؛ فإنّ الإحراق من اللّٰه تعالىٰ عند الإلقاء حسن، لما يشتمل[٧] عليه من الأعواض لذلك الصبي ولما فيه من مـراعـاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، و وجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل[٨] ، فإنّ الحافر للبئر يلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

---

(٧) إشارة إلى النفع الشخصي العائد إلى المتألّم. و قوله: «لما فيه من مراعاة العادات...»، إشارة إلى النفع الكلّي العامّ الّذي يترتّب على قانون العلّية الجاري في النظام الطبيعي. فإنّ انتقاضه يفضي إلى اختلال الحياة البشرية في العالم الطبيعي. وقوله: «في غير زمان الأنبياء» إشارة إلى المعجزات الّتي هي خارقات للقانون الطبيعي المعتاد، وإن لم تكن خارجة عـن نطاق العلّية بمعناها العامّ.

(٨) يعني الفعل المباشري، كما يظهر من مثال الحافر للبئر. ولا شك في أنّ لحفر البئر تأثيراً وتسبيباً في الوقوع فيه، وإن كان السبب المباشر غير الحافر.

المسألة الثامنة

في القضاء والقدر (١)

قال: والقضاء والقدرُ، إن أُريد بهما خلقُ الفعل لزم المحالُ، أو الإلزامُ صحَّ في الواجب خاصةً، أو الإعلامُ صحَّ مطلقاً؛ وقد بيَّنه أميرُ المؤمنينعليه السلام في حديث الأصبغ.

---

(١) لمّا فرغ عن مسألة الجبر والإختيار وأثبت أنّ الإنسان فاعل لأفعاله الإختيارية، سواء في ذلك المباشر و المتولّد، تعرّض لمسألة القضاء والقدر؛ إذ قد يقال إنّ الحوادث بـأسرها داخلة في قضائه تعالى و قدره، وهذا الحكم شامل لأفعال الإنسان، و مع هذا كيف يـصحّ الحكم بأنّ لقدرة الإنسان وإرادته دوراً في تحقّق أفعاله؛ إذ لازم كونها داخلة في قضاء اللّه تعالى و قدره، أنّها مخلوقة له سبحانه، فهو الفاعل لها، دون الإنسان.

فأجاب عن هذا الإشكال بأنّ المقصود بالقضاء والقدر في مجال أفـعال الإنسـان، هـو الإعلان والإخبار الّذي شامل للواجبات والمحرمات، لا الإلزام والإيجاب؛ لأنّـه يـختصّ بالواجبات؛ ولا الخلق والإيجاد، لاستلزامه القول بالجبر المستلزم للمحال.

ثمّ إنّ المصنّف والشارح ذكرا الحديث المعروف[١] عن الإمام علي عليه السلام في القضاء والقدر واستشهدا به على مختارهما من معنى القضاء والقدر؛ أعني الإعلام و الإخبار.

---

١. رواه الصدوق في التوحيد بأربعة طرق، الباب ٦٠، الحديث ٢٨؛ و رواه الرضي في نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٧٥؛ والمجلسي في بحار الأنوار، ج٥، ص٩٥، باب القضاء والقدر، الحديث ١٩ـ٢٠.

أقول: يطلق القضاء[٢] على الخلق والإتمام؛ قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَمواتٍ في يَومينِ﴾ (فصلت: ١٢)، أي خلقهن وأتمّهن.

وعلى الحكم والإيجاب؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وقَضىٰ ربُّك ألّا تَعبُدوا إلّا إيّاهُ﴾ (الاسراء: ٢٣)، أي أوجب وألزم.

وعلى الإعلام والإخبار؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وقَضَينا إلىٰ بَني إسرائيلَ في الكتابِ...﴾ (الاسراء: ٤)، أي أعلمناهم وأخبرناهم.

لكنّ الحديث لا ينطبق على هذا المعنى، بل إنّما ينطبق بوجه، على المعنى الثاني ـ أي الإلزام والإيجاب ـ وإنّما قلنا «بوجه»، لأنّ القضاء والقدر في الرواية، أطلق على الأمر والنهي، فهو أعمّ من الواجب والحرام.

والصحيح أنّ القضاء والقدر في الرواية يراد بهما التشريعي منهما، في مقابل التكويني.

(٢) قال ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته. قال اللّٰه تعالى: ﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَومَيْنِ﴾[١] أي أحكم خلقهن ـ إلى أن قال ـ وسمّي القاضي قاضياً، لأنّه يُحكمُ الأحكام و ينفذها؛ وسمّيت المنيّة قضاءً لأنّها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق».[٢]

وقال الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولاً كان ذلك أو فعلاً. وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهي وبشري. فمن القول الإلهي قوله : ﴿وَقَضىٰ رَبّك أَلّا تَعْبُدُوا إلّا إيّاه﴾[٣] أي أمر بذلك. وقال: ﴿وَقَضَيْنا إلىٰ بَنِي إِسْرائِيل فِي الكِتاب...﴾[٤]، فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً.

ومن الفعل الإلهي قوله: ﴿وَاللّٰهُ يَقضي بِالحَقّ...﴾[٥] و قوله: ﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ في

---

١. فصلت: ١٢.

٢. مقاييس اللّغة، ج٥، ص٩٩.

٣. الاسراء: ٢٣.

٤. الاسراء: ٤.

٥. غافر: ٢٠.

ويطلق القدر(۳) على الخلق؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وقَدَّرَ فيها أقواتَها﴾.

يَومَين﴾ [1] إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه.

ومن القول البشري نحو: قضى الحاكم بكذا، و من الفعل البشري:﴿فَإِذا قَضَيْتُم مَناسِكَكم...﴾ [2] ويعبّر عن الموت بالقضاء، فيقال: فلان قضى نحبه؛ كأنّه فصل أمره المختصّ به من دنياه». [3]

(۳) قال ابن فارس: «القدر بفتح الدّال وسكونه حدّ كلّ شيء ومقداره وقيمته وثمنه. و منه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيهِ رِزْقُهُ﴾ أي قدر بمقدار قليل». [4]

وقال الراغب: «القدر و التقدير تبيين كمّية الشيء». [5]

القضاء و القدر في التكوين

إنّا نجد الحوادث الخارجية والأُمور الكونية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين:

فإنّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع الّتي يتوقّف عليها حدوثها وتحقّقها، لا يتعيّن لها التحقّق والثبوت ولا عدمه، بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق، وأن لاتتحقّق من رأس.

فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكملت ما تتوقّف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع، ولم يبق لها إلّا أن يتحقّق، خرجت من التردّد والإبهام، وتعيّن لها أحد الطرفين، وهو التحقّق أو عدم التحقق، إن فرض انعدام شيء ممّا يتوقف عليه وجودها.

ولمّا كانت الحوادث في وجودها وتحقّقها مستندة إليه سبحانه، وهي فعله، جرى فيها

---

۱. فصلت: ۱۲.

۲. البقره: ۲۰۰.

۳.المفردات، ص ۴۰۶، بتلخيص.

۴.المقاييس، ج۵، ص۶۳.

۵.المفردات، ص ۳۹۵.

والكتابة؛ كقول الشاعر:

واعلم بأنّ ذا الجلال قد قدر   في الصحف الأولى التي كان سطر

الإعتبارات بعينها؛ فهي مالم يتمّ لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها، باقية على حال التردّد بين الوقوع واللا وقوع؛ فإذا شاء اللّه وقوعها، وأراد تحقّقها فتمّ لها عللها وعامّة شرائطها، ولم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك تعييناً منه تعالى و فصلاً لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام، و يسمّى قضاءً من اللّه.

ومن هنا يظهر أنّ القضاء من صفاته الفعلية، وهو منتزع من الفعل من جهة نسبته إلى علّته التامة الموجبة.[1]

هذا كلّه في القضاء التكويني، وأمّا القدر التكويني، فهو الّذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره؛ ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو من أفراد الإنسان و يتميّز من الفرس و البقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول:ليس هو بعمرو ولا بالفرس و البقر والأرض والسماء؛ ولولا هذا الحدّ لكان هو هي، وارتفع التميّز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة. فليس إبصاره، مثلاً، إبصاراً مطلقاً في كلّ حال و في كلّ زمان و في كلّ مكان و لكلّ شيء و بكلّ عضو مثلاً؛ بل إبصاراً في حال و زمان و مكان خاصّ و بعضو خاصّ وعلى شرائط خاصّة. ولو كان إبصاراً مطلقاً، لأحاط بكلّ إبصار خاصّ، وكان الجميع له؛ و نظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه.

ومن هنا يظهر أنّ القدر خصوصية وجود الشيء وكيفية خلقته؛ كما يستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿الذي خَلَقَ فَسَوّىٰ* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدىٰ﴾[2] وقوله: ﴿أَعْطىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ﴾[3] فإنّ الآية الأُولى رتّبت الهداية (و هي الدلالة على مقاصد الوجود) على خلق الشيء و

---

۱. الميزان، ج ۱۳، ص ۷۲ـ ۷۴ بتلخيص.
۲. الاعلى: ۲ و ۳.
۳. طه: ۵۰.

تسويته وتقديره. والآية الثانية رتّبتها على إعطائه ما يختصّ به من الخلق. ولازم ذلك ـ على ما يعطيه سياق الآيتين ـ كون قدر الشيء خصوصية خلقه غير الخارجة عنه.

ثمّ إنّه تعالى وصف قدر كلّ شيء ، بأنّه معلوم؛ إذ قال: ﴿وَما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[1]. ويفيد بحسب سياق الكلام، أنّ هذا القدر معلوم له حينما يتنزّل الشيء و لما يتمّ نزوله ويظهر وجوده؛ فهو معلوم القدر معيّنه قبل إيجاده. وإليه يؤول معنى قوله : ﴿وَكُلُّ شيءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ﴾[2]. فإنّ ظاهر الآية أنّ كلَّ شيء بما له من المقدار حاضر عنده معلوم له. و نظير ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْجَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيءٍ قَدْراً﴾[3]، أي قدراً لا يتجاوزه معيّناً غير مبهم، معلوماً غير مجهول.

وبالجملة للقدر تقدّم على الشيء بحسب العلم والمشيّة، وإن كان مقارناً له غير منفك عنه في وجوده.[4] فللقدر مرتبتان: مرتبة علمية ومرتبة فعلية. فهو من صفات ذاته تعالى و صفات فعله جميعاً.

والروايات في تأييد ما تقدّم كثيرة:

ففي المحاسن بإسناده عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام قال:«إنّ اللّه إذا أراد شيئاً قدّره فإذا قدّره قضاه فإذا قضاه أمضاه».[5]

وقريب منه ما رواه بإسناده عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام .

وفي التوحيد بإسناده عن ابن نباته قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدَل عن حائط مائل إلى حائط آخر، فقيل له: يا أمير المؤمنين تفرّمن قضاء اللّه؟ قال: «أفرّ من قضاء اللّه إلى قدر اللّه

---

۱. الحجر: ۲۱.

۲. الرعد: ۸.

۳. الطلاق: ۳.

۴. **الميزان**، ج ۱۲، ص ۱۴۴.

۵. الشيخ أبو جعفر أحمد بن خالد البرقي، (المتوفى ۴۸۰هـ)، **المحاسن**، ص ۲۴۴.

والبيان؛ كقوله تعالىٰ : ﴿...إلّا امْرَأَتَهُ قَدَّرنَها منَ الغٰبِرِين﴾ (النمل: ٥٧)، أي بيّنا وأخبرنا بذلك.

عزّوجلّ».[١]

وذلك لأنّ القدر لا يحتم المقدّر؛ فمن المرجوّ أن لا يقع ما قدّر. أمّا إذا كان القضاء فلا مدافع له.

هذا في القدر المختصّ بعالمنا المشهود. وهو تحديد وجود الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها وآثار وجودها وخصوصيّات كونها، بما أنّها متعلقة الوجود والآثار بـأُمور خارجة من العلل والشرائط؛ فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها.فهذا النوع من القدر في نفسه غير القضاء الّذي هو الحكم البتّي منه تعالى بوجوده﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لاٰ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[٢]؛ فربما قدّر و لم يعقّبه القضاء، كالقدر الّذي يقتضيه بعض العلل والشرائط الخارجة، ثمّ يبطل لمانع؛ أو باستخلاف سبب آخر. قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَيُثْبِتُ﴾[٣].

وربما قدّر و تبعه القضاء، كما إذا قدّر من جميع الجهات باجتماع جميع علله و شرائطه و ارتفاع موانعه.

وأمّا القدر الّذي يعمّ جميع الموجودات الإمكانية، و هو تحديد أصل الوجود بالإمكان والحاجة، فالقدر و القضاء فيه واحد، ولا يختلف القدر فيه عن التحقّق البتة.[٤]

أقوال الفلاسفة والمتكلّمين في القضاء و القدر

اختلفت كلمة الفلاسفة و المتكلّمين في تفسير القضاء والقدر، فينبغي أن نأتي بآرائهم مع

---

١. الصدوق، التوحيد، ص ٣٨٠، وراجع بحار الأنوار، ج٥، باب القضاء والقدر.
٢. الرعد: ٤١.
٣. الرعد: ٣٩.
٤.الميزان، ج١٩، ص٩١ـ ٩٢، باختصار.

دراستها فنقول:

إنّ المشهور عند الفلاسفة المشّائيين، أنّ القضاء عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة وعلى سبيل الإبداع؛ وبعبارة أُخرى، إنّ القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام. فالقضاء عندهم من جملة العالم، ومن أفعال اللّه المبائنة ذواتها لذاته.

والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد؛[1] كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.[2]

وخالفهم صدر المتألهين في ما ذكروه في تفسير القضاء والقدر، وقال: «و(القضاء) عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثّر، وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليست لها حيثيّة عدمية، ولا إمكانات واقعية؛ فالقضاء الربّانية (وهي صور علم اللّه) قديمة بالذات باقية ببقاء اللّه.

وأمّا القدر، فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السّماوي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة».[3]

فعنده ليس العالم العقلي مصداقاً للقضاء، ولا العالم المادّي مصداقاً للقدر؛ بل القضاء هو علم اللّه الأزلي بالأشياء، والقدر هو وجود صور الموجودات المادّي في العالم النفسي.

وينبغي أن يحمل قوله: «صور علمية لازمة لذاته»، على العلم الذاتي الّذي لا ينفك عن الذات.[4]

۱.شرح الإشارات، ج۳، ص۳۱۷؛ الأسفار، ج۶، ص۲۹۱ـ ۲۹۲؛ نهاية الحكمة، المرحلة ۱۲، الفصل ۱۲.
۲. الحجر: ۲۱.
۳.الأسفار، ج۶، ص۲۹۲ـ ۲۹۳.
۴.نهاية الحكمة، المرحلة ۱۲، ص۳۵۷.

. . . .

وقد ذكر الحكيم السبزواريﷺ **لقضائه تعالى مرتبتين: إجمالية وتفصيلية؛ فالقضاء الإجمالي، هو الصور العلمية للأشياء القائمة بالعقل الأوّل، الّذي هو القلم عندهم؛ و القضاء التفصيلي، هي الصّور العلمية القائمة بالعقول العرضية، حيث إنّ كلاً منها مثال نوري للأفراد المادّية المندرجة تحت نوعه. قال:**

والممكن الأقرب الأشرف قلم　　وصور قامت بـه قـضاء حـتم

وصـوراً مـا تـحت كـلّ صورة　　جـــمعها بـوحدة ضـــرورة

فهي أيـضاً قـضاؤه التـفصيلي　　قـلمه، قـضاؤه الإجـمالي[1]

والعلاّمة الطباطبائيﷺ**، و إن جعل القضاء من صفات فعله تعالى، في** *تفسير الميزان*، **لكنّه في** *نهاية الحكمة* **جعله على قسمين: ذاتية (علميّة) وفعلية؛ حيث قال ـ بعد تـوضيح معنى القضاء وأنّه الحتميّة الناشئة من العلّة التامة ـ: «وإذ كانت الموجودات الممكنة بمالها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية، علماً فعلياً للواجب تـعالى، فـما فـيها مـن الإيجاب قضاء منه تعالى، و فوقه العلم الذاتي منه، المنكشف له به كلّشيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف.**

فالقضاء قضاءان: قضاء ذاتي خارج من العالم، وقضاء فعلي داخل فيه».[2]

وفي تعاليقه على *الأسفار* **وصف القضاء الذاتي بالقضاء العامّ، و القضاء الفعلي بالقضاء الخاصّ بكلّ معلول؛ وقال: «أغلب ما ورد من لفظ القضاء في الكتاب والسنّة، هو القسم الثاني».**[3]

ووصف العلم الذاتي بالأشياء قضاء ذاتياً وعلمياً؛ إنّما هو لأجل أنّ علمه تعالى عنائي وفعلي، وهو الفاعل للأشياء بلا داع وقصد زائد على ذاته وعلمه، فهو مبدأ لضرورة وجود

١.شرح المنظومة، الالهيات بالمعنى الأخص ، غرر في مراتب علمه تعالى.

٢.نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، ص ٣٥٧.

٣.الأسفار، ج ۶، ص ٢٩٢.

إذا ظهر هذا، فنقول للأشعري: ماتعني بقولك: أنّه تعالىٰ قضىٰ أعمال العباد وقدّرها؟ إن أردت به الخلق والإيجاد، فقد بيّنّا بطلانه، وأنّ الأفعال مستندة إلينا؛ وإن عنىٰ به الإلزام، لم يصحّ، إلّا في الواجب خاصّة؛ وإن عنىٰ بـه أنّه تعالىٰ بيّنهـا وكتبهـا وأعلم أنّهم سيفعلونها، فهو صحيح؛ لأنّه تعالىٰ قد كتب ذلك أجمع في

الأشياء وحتميتها؛ وعلى هذا، فهو لم يوافق نظرية كلّ من المشائيين وصدر المتألهين؛ وقال في وجه ضعفهما: «وجه الضعف في القولين أنّ صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم، (أعني العلم الذاتي والعلم الفعلي)، لا ينفي صدقه على الأُخرى».[1]

ثمّ إنّ الأشاعرة فسّروا القضاء الإلهي بإرادته الأزليّة. قال شارح *المواقف*:«واعلم أنّ القضاء عند الأشاعرة هو إرادته الأزليّة المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال؛ وقدره عبارة عن إيجاده إيّاها على قدر مخصوص وتقدير معيّن في ذواتها وأحوالها».[2]

أمّا المعتزلة فهم والإمامية في القضاء والقدر متوافقان؛ فذكروا للقضاء والقدر المعاني الّتي ذكرها المصنّف والشارح، وأنكروهما في أفعال الإنسان بمعنى الخلق والإيجاد، وبمعنى الإلزام يختصّ بالواجبات، و بمعنى الإعلان يعمّ الواجب والحرام.

يلاحظ عليه: أنّ هذا ينافي التوحيد الأفعالي الّذي ثبت بالبرهان العقلي؛ كما هو منصوص في الكتاب والسنّة. وأمّا مشكلة الرضاء بالقضاء الإلهي في مورد المعاصي، فسيوافيك الوجه في حلّها، كما ورد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام. والعجب من مشائخنا الإمامية (رضوان اللّه عليهم) حيث تركوا هذا المنهج القويم ووافقوا منهج المعتزلة، مع إنكارهم نظرية التفويض الّتي قال بها القدرية والمعتزلة.

فاتّضح ممّا تقدّم الأُمور التالية:

١.القضاء التكويني هو الضرورة والحتمية الحاصلة للموجود من علّته التامة.

٢. إنّ العلّة لا تتمّ إلّا بمشيّة اللّه تعالى وعلمه الذاتي الفعلي.

١.نهايةالحكمة، المرحلة ١٢، ص٣٥٨.

٢.شرح المواقف، ج٨، ص ١٨٠.

اللوح المحفوظ وبيّنه لملائكته. وهذا المعنى الأخير هو المتعيّن للإجماع على وجوب الرضا(٤) بقضاء اللّٰه تعالىٰ وقدره.

---

٣. من القضاء ما هو ذاتي وعلمي وهو الحتمية الناشئة من علمه تعالى الذاتي والفعلي.

٤. من القضاء ما هو عيني وفعلي، وهو الحتميّة الحاصلة للمعلول الّذي تمّت علّته.

٥. القدر هو خصوصية الممكن في ذاته وصفاته وآثاره؛ ومنه علمي، وهو خصوصية الموجودات في مقام علمه تعالى الذاتي؛ ومنه فعلي، وهو خصوصية الموجودات في مقام وجوداتها العينية.

٦. القدر ينقسم إلى المحتوم وغير المحتوم؛ والأوّل، هو الحدود الذاتية والماهوية للأشياء الممكنة؛ و الثاني هو الصفات والآثار الطارئة عليها، الناشئة من الأسباب والشرائط؛ وهي قد تكون محققة وقد لا تكون محقّقة؛ فالقدر قد يحتم وقد لا يحتم. وهذا القدر يختصّ بالموجودات المادّية.

القضاء والقدر في التشريع

يعني بهما الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية الواردة في الكتاب والسنة. فللّه سبحانه في كلّ فعل اختياري للإنسان ونحوه حكم، وهو القضاء التشريعي؛ وذلك الحكم مقدّر ومحدّد بوجه خاصّ من الوجوب والحرمة وغيرهما، وهو القدر التشريعي. وهذا المعنى من القضاء والقدر، هو المقصود من كلام الإمام علي عليه السلام فيما أجاب به السائل عن القضاء والقدر وقال: «هو الأمر من اللّٰه والحكم» وتلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الآية.[1]

(٤) إنّ مشكلة الرضاء بقضاء اللّٰه تعالى، مع عدم جواز الرضا بالكفر والمعاصي، تنحلّ بالتفكيك بين القضاء والقدر في التكوين والتشريع. فالّذي يستند إلى قضاء اللّٰه سبحانه وقدره، هو واقعية الفعل، والفعل بهذا اللحاظ ليس إلّا متّصفاً بالحسن التكويني. قال

---

١. الاسراء: ٢٣.

ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح، ولا ينفعهم الإعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنّه فعله تعالىٰ، وعدم الرضا به من حيث الكسب؛

سبحانه: ﴿الّذي أحْسَنَ كُلَّ شَيء خَلَقَه﴾.[1] وأمّا عناوين الكفر والايمان والعصيان والطاعة، فإنّما تنتزع من قياس الفعل إلى أوامره تعالى ونواهيه؛ فإن وافقها يتّصف بالطاعة، وإلّا يتّصف بالمعصية. والمبدأ لهذه الموافقة وعدمها، هو إرادة الإنسان واختياره. فالكفر والعصيان ناشئان من سوء إرادة الإنسان، وإن كان واقعية الفعل راجعة إلى قضاء اللّٰه تعالى وقدره التكوينيين.

فإن رجع قول الأشاعرة بوجوب الرضا بالكفر من حيث إنّه فعله تعالى، و عدم الرضا به من حيث الكسب إلى هذا المعنى، فنعم الوفاق، وإلّا فلا يجدي في حلّ المشكلة شيئاً.

وهذا التفصيل ورد في الأحاديث المروية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ فهم قد فصّلوا بين الإرادة التكوينية والتشريعية، وأنّ الأولى عامّة دون الأخيرة.

سأل فتح بن يزيد الجرجاني الإمام الرضا عليه السلام وقال:«إنّ عيسى خلق من الطين طيراً دليلاً على نبوّته، والسّامري خلق عجلاً جسداً لنقض نبوّة موسى عليه السلام، وشاء اللّٰه أن يكون ذلك كذلك، إنّ هذا لهو العجب!»

فأجاب عليه السلام: «ويحك يا فتح. إنّ للّٰه إرادتين ومشيتين، إرادة حتم وإرادة عزم؛ ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء...».[2]

وقال فضيل بن يسار: سمعت أبا عبد اللّٰه عليه السلام يقول: «شاء و أراد ولم يحبّ ولم يرض...».[3]

وروي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «الأعمال على ثلاثة أحوال، فرائض وفضائل ومعاصي.

أمّا الفرائض فبأمر اللّٰه عزّوجلّ وبرضاء اللّٰه وقضاء اللّٰه وتقديره ومشيّته وعلمه.

وأمّا الفضائل فليست بأمر اللّٰه (على وجه الوجوب) ولكن برضاء اللّٰه وبقضاء اللّٰه وبقدر اللّٰه وبمشيّته وبعلمه.

---

١. السجدة:٧.

٢.التوحيد، الباب ٢، الحديث ١٨، ص ٦٣ـ ٦٤.

٣. نفس المصدر، الباب ٥٥، الحديث ٩، ص ٣٣٩.

لبطلان الكسب أوّلاً، وثانياً فلأنّا نقول: إن كان كون الكفر (٥) كسباً بقضائه تعالىٰ

وأمّا المعاصي فليست بأمر الله (ولا برضاء الله) ولكن بقضاء الله وبقدره وبمشيّته وبعلمه، ثمّ يعاقب عليها».[١]

وهذا التفصيل أيضاً مختار أبي حنيفة وتلامذة منهجه في علم الكلام، أعني الماتريدية. قال في رسالة *الفقه الأكبر*:«وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها؛ وهي كلّها بمشيّته وعلمه وقضائه وقدره؛ والطاعات كلّها ما كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبّته وبرضائه ومشيته وقضائه وتقديره؛ والمعاصي كلّها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيّته، لا بمحبّته ولا برضائه ولا بأمره».[٢]

القضاء والقدر واختيار الإنسان

بالتأمّل فيما تقدّم ، يظهر أنّه لا منافاة بين القضاء والقدر الإلهيين وحرّية الإنسان في أفعاله الّذي يمدح بها أو يذمّ عليها؛ وذلك لأنّ القضاء بمعنى حتميّة الفعل ولزومه عند تحقّق علته التامّة، ومن أجزائها اختيار الإنسان وإرادته؛ كما أنّ القدر عبارة عن خصوصيات الشيء في وجوده وآثاره وخواصّه؛ ومن خواصّ الإنسان أنّه فاعل مسخَّر، لكنّه ليس بمضطرّ فيما يصدر منه من الأفعال الواقعة في مدار التكليف.

فاتّضح أنّ اختيار الإنسان هو من مظاهر قضاء الله تعالى وقدره؛ فالله سبحانه قدّر الإنسان بهذا النمط من التقدير. يقول سبحانه: ﴿إِنّا هَدَيْناهُ السَّبيل إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً﴾[٣]

(٥) توضيحه: إنّ الكسب لا يخلو من كونه ذاواقعية أو لا؛ على الثاني لا يفيد في حلّ مشكل الجبر شيئاً؛ وعلى الأوّل، فإن كان خارجاً عن قضائه تعالى وقدره، فهذا ينافي رأيكم في مسألة خلق الأفعال من استناد كلّ واقعية إلى قضائه تعالى وقدره، وإن كان بقضاء الله

---

١. نفس المصدر، الباب ٦٠، الحديث ٩، ص ٣٧٠.

٢. راجع: الفقه الأكبر وشرحه لملاّعلي القاري، ص ٦٢.

٣. الانسان: ٣.

وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب، وهو خلاف قولكم؛ وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ صلوات اللّٰه وسلامه عليه ـ قد بيّن[٦] معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبغ بن نباتة لمّا انصرف من صفين. فإنّه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء اللّٰه تعالىٰ وقدره؟

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام : «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما وطأْنا موطئاً ولا هبطْنا وادياً ولا علونا تلعةً إلّا بقضاء وقدر».

فقال له الشيخ: عند اللّٰه أحتسب عنائي، ما أرىٰ لي من الأجر شيئاً.

فقال له: «مه أيّها الشيخ، بل عظّم اللّٰه أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرّين».

فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟

فقال: «ويحک، لعلّك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائِمةٌ من اللّٰه لمذنبٍ ولا محمدةٌ لمحسن، ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء ولا المسيءً أولىٰ بالذم من المحسن. تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمىٰ عن الصواب. وهم قدريّة هذه الأُمّة ومجوسها. إنّ اللّٰه تعالىٰ أمر

تعالى وقدره، وجب الرضا بالكفر من حيث إنّه كسب، إذ الكسب من موارد قضائه سبحانه وقدره، والرضا بقضائه وقدره واجب بالإجماع.

(٦) مطالعة تاريخ الإسلام يدلّنا على أنّ البحث عن القضاء والقدر كان مطروحاً في الأوساط الإسلامية في الصدر الأوّل. و الرأي الغالب على الأفكار والأذهان هو أنّ القضاء

تخييرا ونهىٰ تحذيراً، وكلّف يسيراً، لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ﴿ذٰلِكَ ظَنُّ الْذِينَ كَفَروا فَوَيْلٌ لِلّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ﴾(ص: ٢٠)».

فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللّذان ما سرنا إلّا بهما؟

فقال:« هو الأمر من اللّه تعالىٰ والحكم.» وتلا قوله تعالىٰ: ﴿وقَضىٰ ربُّك ألّا تَعبُدوا إلّا إيّاه﴾.

فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الّذي نرجو بطاعته	يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً	جزاك ربّك عنّا فيه إحساناً

قال أبو الحسن البصري[7] ومحمود الخوارزمي: وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه:

والقدر يلازمان الجبر في الأفعال، فمن منكر للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية، ومن مثبت وملتزم بالجبر، ومن مردّد في المسألة ومتحيّر فيها. والإمام علي عليه السلام كان آنذاك رائداً خبيراً للفكر الديني وكان يسعى في هداية الناس إلى سبيل الرشاد، فيتكلّم مع كلّ فرد أو جماعة بما يسعهم فهمه؛ وحيث إنّ القضاء والقدر التكويني بالمعنى الصحيح يعسر فهمه على أكثر الأفكار، ركّز في كلامه مع السائل في هذا الحديث على القضاء والقدر التشريعي.

(٧) الصحيح هو أبو الحسين البصري الّذي كان من مشايخ المعتزلة في القرن الخامس الهجري، توفي سنة ٤٣٦هـ دون الحسن البصري الذي توفي سنة ١١٠هـ، وهو الّذي كان واصل بن عطاء من تلامذته، ثمّ اعتزل عنه في مسألة مرتكب الكبيرة، وصار سبباً لظهور مذهب المعتزلة.

ومحمود الخوارزمي هو الزمخشري صاحب *الكشاف في تفسير القرآن*، توفي سنة ٥٢٨هـ وإليه نسبت الأبيات التالية:

أحدها: أنّ المجوس اختصّوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان؛ وكذلك المجبرة.

وثانيها: أنّ مذهب المجوس أنّ اللّٰه تعالىٰ يخلق فعله ثم يتبرّأ منه كما خلق إبليس ثمّ انتفىٰ منه؛ وكذلك المجبرة قالوا: إنّه تعالىٰ يفعل القبائح ثم يتبرّأ منها.

وثالثها: أنّ المجوس قالوا: إنّ نكاح الأخوات والأُمّهات بقضاء اللّٰه وقدره وإرادته؛ ووافقهم المجبرة حيث قالوا: إنّ نكاح المجوس لأخواتهم وأُمّهاتهم بقضاء اللّٰه وقدره وإرادته.

ورابعها: أنّ المجوس قالوا: إنّ القادر على الخير لا يقدر على الشرّ وبالعكس؛ والمجبرة قالوا: إنّ القدرة موجبة للفعل غير متقدّمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لايقدر على ضدّه وبالعكس.

كــثر الشك والخــلاف فكــلّ　　يــدّعي الفـوز بـالصراط الســويّ
فـــاعتصامي بــــلا إله ســـواه　　ثـــمّ حــبّي لأحــمد وعــليّ
فاز كـلب بـحبّ أصـحاب كـهف　　كـيف أشـقى بـحبّ آل النـبيّ[1]

ثمّ إنّه في الأحاديث المروية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، أطلقت القدرية على النافين للقدر الإلهي بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية، كما أُطلقت على القائلين بالجبر؛ وعلى هذا، فالمقصود منهم، الّذين أخطاؤا في القدر، إمّا بالنفي و إمّا بالإثبات مع الجبر. و القول الفصل هو الإثبات بدون الاعتقاد بالجبر، وهو الأمر بين الأمرين الّذي استقرّ عليه مذهب أهل البيت عليهم السلام.

١.سفينة البحار، ج ١، كلمة «جوز».

المسألة التاسعة

في الهدىٰ والضلالة

قال: والإضلالُ الإشارة إلىٰ خلاف الحق؛ وفعلُ الضلالةِ والإهلاك، والهُدىٰ مقابلٌ؛ والأوَّلانِ منفيّانِ عنه تعالىٰ.

أقول: يطلق الإضلال[1] على الإشارة إلىٰ خلاف الحق وإلْباس الحقّ بالباطل؛ كما تقول: أضلّني فلان عن الطريق، إذا أشار إلىٰ غيره وأوهم أنّه هو الطريق. ويطلق علىٰ فعل الضلالة في الانسان، كفعل الجهل فيه حتىٰ يكون معتقداً خلاف الحق. ويطلق على الإهلاك والبطلان، كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أعمالَهُمْ﴾ (محمد: ۴)؛ يعني يبطلها.

لمسألة الهداية والضلالة جهتان من البحث في الأبحاث المتعلّقة بعدله تعالى، وهما:

١. صلة المسألة هذه بمسألة الجبر والإختيار؛ إذ ربما يقال إذا كان أمر الهداية والضلالة بيد اللّه سبحانه، «وهو الّذي يهدي من يشاء و يضلّ من يشاء»، كما ورد في الكتاب المجيد، فأين للإنسان اختيار و مشيّة في أفعاله؟ فهذه شبهة من شبهات القائلين بالجبر.

٢. إذا كان الإضلال قبيحاً ومذموماً، فكيف تصحّ نسبته إلى اللّه تعالى؟ فهذه الجهة من البحث تختصّ بالضّلالة، والجهة الأُولى شاملة لها وللهداية، كما لا يخفى.

والمستفاد من كلام المصنّف أنّه بصدد حلّ المشكلة الثانية، لكنّ الشارح أشار إلى

والهدىٰ يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني؛ فيقال بمعنىٰ نصب الدلالة على

والهدىٰ يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني؛ فيقال بمعنىٰ نصب الدلالة على الحق، كما تقول: هداني إلى الطريق؛ وبمعنىٰ فعل الهدىٰ في الإنسان حتىٰ يعتقد الشيء علىٰ ما هو به؛ وبمعنى الإثابة، كقوله تعالىٰ:﴿سَيَهْدِيهِمْ﴾ (محمد: ٥) يعني سيثيبهم.

والأوّلان منفيان عنه تعالىٰ؛ يعني الإشارة إلىٰ خلاف الحق وفعل الضلالة؛ لأنّهما قبيحان، واللّٰه تعالىٰ منزّه عن فعل القبيح.

وأمّا الهداية، فاللّٰه تعالىٰ نصب الدلالة على الحق، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء، ولم يفعل الإيمان فيهم؛ لأنّه كلّفهم به، ويثيب على الإيمان. فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالىٰ، إلّا فعل ما كلّف به.

المسألة الأُولى أيضاً، كما سنبيّن ذلك؛ فلحلّ المشكلة الثانية ذكر للإضلال معاني ثلاثة، هي:

أ) الإشارة والدلالة إلى خلاف الحقّ؛

ب) فعل الضّلالة وإيجادها في الغير؛

ج) الإهلاك و الإبطال.

ثمّ قال: الأوّلان منفيّان عنه تعالى؛ وذلك لقبحهما عقلاً. بخلاف المعنى الأخير؛ إذ هو في الحقيقة يرجع إلى الجزاء. يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ ظاهر الكتاب أنّ جميع ذلك (أي الإضلال المنسوب إليه سبحانه) منه تعالى فيما نسب إليه من قبيل المجازاة على المعاصي، قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [1] وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [2] ولا يقبح الإضلال وكلّما يرجع إليه إذا كان بعنوان المجازاة، كما لا يخفى». [3]

هذا كلّه في نسبة الإضلال إليه تعالى؛ وأمّا الهداية، فذكر الشارح له معاني ثلاثة في مقابل الضّلالة وهي:

---

١. البقره: ٢۶.

٢. الصف: ۵.

٣. بحار الأنوار، ج۵، ص٢٠٧، التعليقة.

يثيبهم، ويضلّ العصاة، بمعنىٰ أنّه يهلكهم ويعاقبهم(٢). وقول موسىٰ عليه السلام ﴿إِنْ هِيَ إِلّا فِتْنَتُكَ﴾؛ (الاعراف: ١٥٥) فالمراد(٣) بالفتنة، الشدّة والتكليف الصعب، يضلّ بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفّار.

أ) نصب الدّلالة على الحقّ أي الإرشاد إلى الحقّ؛

ب) فعل الهداية وإيجادها في الغير؛

ج) إعطاء الثواب على الطّاعة.

فجميع معاني الهداية صادقة في حقّه تعالى بالنسبة إلى المكلّفين، إلّا فعل ما كلّف به، كالايمان؛ فهذا لا يصدق عليه الهداية بالمعنى الثاني ويصدق عليه الأوّل والثالث.

(٢) قوله:«فإنّ المراد به أنّه يهدي المؤمنين بمعنى أنّه يثيبهم، ويضلّ العصاة بمعنى أنّه يهلكهم ويعاقبهم» ولا يعني أنّ الهداية المنسوبة إلى الله تعالى تختصّ بهذا المعنى، حتّى ينافي ما تقدّم من صدق الهداية فى حقّه تعالى بجميع معانيه؛ بل الظاهر أنّه يعني بذلك أنّ الهداية إذا ذكرت فى مقابل الضلالة وفى خطاب واحد، فيعنى بها المعنى الّذى يقابل الضلالة الّتى تصحّ نسبتها إليه تعالى، وهو العقوبة والجزاء، كما تقدّم.

(٣) الظاهر أنّه أراد أن يفسّر معنى الإضلال المنسوب إليه تعالى في الآية؛ وأنّه بمعنى الإهلاك؛ أي أنّه تعالى يفتن الناس بما يكلّفهم به من الأوامر والنواهي، ثمّ يهدي من يشاء و يضلّ من يشاء؛ يعني يثيب المؤمنين ويهلك الكفّار ويعاقبهم. والآية تحكي قصّة موسى عليه السلام وجماعة من قومه الّذين اختارهم لميقاته تعالى. يقول سبحانه: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ...﴾[1]

---

١. الاعراف: ١٥٥.

. . . .

كلام للراغب الإصفهاني

إنّ للراغب الإصفهاني في تفسير إضلال اللّٰه تعالى كلاماً نذكره بنصّه، قال: «إضلال اللّٰه تعالى للإنسان على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون سببه الضّلال، وهو أن يضلّ الإنسان، فيحكم اللّٰه عليه بذلك في الدّنيا، ويعدل به عن طريق الجنّة إلى النّار في الآخرة؛ وذلك إضلال هو حقّ وعدل. فالحكم على الضالّ بضلاله والعدول به عن طريق الجنّة إلى النّار عدل و حقّ.

والثاني: أنّ اللّٰه تعالى وضع جبلّة الإنسان على هيئة إذا راعى طريقاً، محموداً كان أو مذموماً، آلفه واستطابه ولزمه وتعذّر صرفه وانصرافه عنه، ويصير ذلك كالطبع الّذي يأبى على الناقل؛ ولذلك قيل: العادة طبع ثان، وهذه القوّة في الإنسان فعل إلهي.

وإذا كان كذلك، وقد ذكر في غير هذا الموضع، أنّ كلّ شيء يكون سبباً في وقوع فعل صحّ نسبة ذلك الفعل إليه، فصحّ أن ينسب ضلال العبد إلى اللّٰه من هذا الوجه، فيقال: «أضلّه اللّٰه»، لا على الوجه الّذي يتصوره الجهلة.

ولما قلناه جعل الإضلال المنسوب إلى نفسه للكافر والفاسق، دون المؤمن؛ بل نفى من نفسه إضلال المؤمن، فقال: ﴿وَمٰا كٰانَ اللّٰهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدٰاهُمْ﴾[1] وقال: ﴿...فَلَنْ يضلّ أعمالهم * سَيَهديهم...﴾[2] و قال في الكافر والفاسق: ﴿فَتَعْساً لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمٰالَهُمْ﴾[3] وقال: ﴿وَمٰا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفٰاسِقِينَ﴾[4] وقال: ﴿كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّٰهُ الْكٰافِرِينَ﴾[5].

وعلى هذا النحو، تقليب الأفئدة في قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ﴾[6]، والختم على القلب

---

۱. التوبة: ۱۱۵.
۲. محمد: ۴ـ۵.
۳. محمد: ۸.
۴. البقره: ۲۶.
۵. غافر: ۷۴.
۶. الانعام: ۱۱۰.

. . . .

في قوله: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[١] وزيادة المرض في قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً﴾»[٢] انتهى.[٣]

تحقيق لأمين الإسلام الطبرسي

إنّ أمين الإسلام الطبرسي ذكر وجوهاً للإضلال الّذي يجوز إسناده إليه تعالى؛ كما ذكر وجوه الهداية المذكورة في القرآن الكريم. فقام أوّلاً بذكر وجوه الإضلال، ثمّ بذكر وجـوه الهداية.

أ) إطلاقات الإضلال في القرآن الكريم

١. الإضلال المنسوب إلى الشيطان، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً﴾.[٤]

٢. الإضلال المنسوب إلى فرعون، في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرعَونُ قَومَهُ﴾.[٥]

٣. الإضلال المنسوب إلى السامريّ، في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السّامِرِيُّ﴾[٦]

الإضلال في هذه الآيات ونظائرها، من قسم الإضلال المذموم، و معناه التلبيس والتغليط و التشكيك والإيقاع في الفساد والضّلال وغير ذلك ممّا يؤدّي إلى التظليم والتجوير على ما يذهب إليه المجبرة. تعالى اللّٰه عن ذلك علوّاً كبيراً.

٤. الإضلال المنسوب إلى اللّٰه تعالى؛ وهو من قسم الإضلال الممدوح ويعنى به الوجوه التالية:

---

١. البقره: ٧.

٢. البقره: ١٠.

٣.المفردات في غريب القرآن، كلمة ضلّ.

٤. يس: ٦٢.

٥. طه: ٧٩.

٦. طه: ٨٥.

. . . .

أ) تشديد الإمتحان الّذي يكون عنده الضلال؛ لأنّ المحنة إذا اشتدّت على الممتحن فضلّ عندها، سمّيت إضلالاً؛ وإذا سهلت فاهتدى، سمّيت هداية؛ وهذا كما يقال للرجل إذا أدخل الفضّة النّار لينظر فسادها من صلاحها فظهر فسادها: أفسدت فضّتک، وهو لم يفعل فيها الفساد، وإنّما يراد أنّ فسادها ظهر عند محنته.

ب) التسمية بالضلال والحكم به؛ كما يقال : أضلّه، إذا نسبه إلى الضّلال؛ وأكفره، إذا نسبه إلى الكفر. قال الكميت:

فطائفة قد أكفروا من يحبّكم   وطائفة قالوا مسيئ ومذنب

ج) الإهلاك والعذاب والتدمير؛ ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ* يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[1] ومنه قوله تعالى :﴿أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾[2] أي أهلكنا، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[3] أي لن يبطل.

وكلّما في القرآن من الإضلال المنسوب إلى اللّه تعالى، فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه.

ب) إطلاقات الهداية في القرآن الكريم

إنّ الهداية في القرآن تقع على وجوه:

أحدها: أن تكون بمعنى الدلالة والإرشاد؛ يقال: هداه الطريق و للطريق وإلى الطريق، إذا دلّه عليه. وهذا الوجه عامّ بجميع المكلّفين. فإنّ اللّه تعالى هدى كلّ مكلّف إلى الحقّ، بأن دلّه عليه وأرشده إليه؛ لأنّه كلّفه بالوصول إليه، فلو لم يدلّه عليه، لكان قد كلّفه بما لا يطيق؛ ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾[4] وقوله ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾[5] وقوله:

---

۱. القمر: ۴۷ـ۴۸.
۲. السجده: ۱۰.
۳. محمد: ۴.
۴. النجم: ۲۳.
۵. الانسان: ۳.

﴿أُنْزِلَ فيهِ القُرْآنُ هُدىً لِلنّاسِ﴾ [١] وقوله: ﴿وَأَمّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمىٰ عَلَى الْهُدىٰ﴾ [٢] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدي إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ﴾ [٣] وقوله : ﴿وَهَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [٤] وما أشبه ذلك من الآيات.

وثانيها: أن تكون بمعنى زيادة الألطاف الّتي بها يثبت على الهدى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً﴾ [٥]، أي شرح صدورهم وثبتها.

وثالثها: أن يكون بمعنى الإثابة، ومنه قوله تعالى: ﴿يَهْديهِمْ رَبُّهُمْ بِإيمانِهِمْ تَجْري مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهارُ في جَنّاتِ النَّعيمِ﴾ [٦] وقوله: ﴿وَالَّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللّٰهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ * سَيَهْديهِمْ وَيُصْلِحُ بالَهُمْ﴾ [٧] و الهداية الّتي تكون بعد قتلهم هي إثابتهم لا محالة؛ لأنّه ليس بعد الموت تكليف.

ورابعها: الحكم بالهداية، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدى﴾ [٨].

وهذه الوجوه الثلاثة خاصّة بالمؤمنين دون غيرهم؛ لأنّه تعالى إنّما يثيب من يستحقّ الإثابة وهم المؤمنون، ويزيدهم بأيمانهم وطاعاتهم ألطافاً، ويحكم لهم بالهداية لذلك أيضاً.

وخامسها: أن تكون الهداية بمعنى جعل الإنسان مهتدياً بأن يخلق الهداية فيه، كما يجعل الشيء متحرّكاً بخلق الحركة فيه. واللّٰه تعالى يفعل العلوم الضرورية في القلوب، فذلك هداية منه تعالى.

وهذا الوجه أيضاً عامّ لجميع العقلاء كالوجه الأوّل. فأمّا الهداية التي كلّف اللّٰه تعالى العباد

١. البقرة: ١٨٥.
٢. فصلت: ١٧.
٣. الشورى: ٥٢.
٤. البلد: ١٠.
٥. محمد: ١٧.
٦. يونس: ٩.
٧. محمد: ٤ـ٥.
٨. الاعراف: ١٧٨.

. . . .

فعلها، كالإيمان به وبأنبيائه وغير ذلك، فإنّها من فعل العباد، ولذلك يستحقّون عليها المدح والثواب. وإن كان اللّٰه سبحانه قد أنعم عليهم بدلالتهم على ذلك وإرشادهم إليه ودعائهم إلى فعله وتكليفهم إيّاه وأمرهم به، فهو من هذا الوجه نعمة منه سبحانه عليهم، ومنّةٌ منه واصلة إليهم، وفضل منه و إحسان لديهم؛ فهو سبحانه مشكور على ذلك محمود، إذ فعل بتمكينه وألطافه وضروب تسهيلاته ومعوناته.[١]

الهداية الإلهية واختيار الإنسان

إلى هنا تبيّن الوجه في انتساب الإضلال إليه سبحانه؛ وحاصله أنّ الإضلال ينقسم إلى قبيح وحسن، والّذي ينتسب إليه تعالى إنّما هو القسم الثاني دون الأوّل. وأمّا بالنسبة إلى مسألة الإختيار، وأنّه كيف تكون الهداية من اللّٰه، ومع ذلك يكون الإنسان مختاراً في فعله، فالظاهر من كلام الشارح العلاّمة، أنّ الهداية فيما يكون الإنسان مكلّفاً به، كالإيمان، ليس من فعل اللّٰه تعالى، حيث قال: «ولم يفعل الإيمان فيهم؛ لأنّه كلّفهم به ويثيب على الإيمان. فمعاني الهداية صادقة في حقّه تعالى، إلّا فعل ما كلّف به».

وهذا أيضاً ظاهر كلام الطبرسي في قوله: «فأمّا الهداية الّتي كلّف اللّٰه تعالى العباد فعلها، كالإيمان به وبأنبيائه وغير ذلك، فإنّها من فعل العباد، ولذلك يستحقّون عليها المدح و الثواب...».

وأنت خبير بأنّ هذه النظرية بإطلاقها غير صحيحة؛ لأنّها مشعرة بالتفويض الّذي قالت به المفوّضة من القدريّة والمعتزلة، فينافي التوحيد الأفعالي. فلا مناص من تفسيرها بما يلائم التوحيد الأفعالي، بإرجاعها إلى نظرية الأمر بين الأمرين، بأن نقول: المقصود بكون الإيمان من فعل الإنسان، هو أنّ له دوراً وتأثيراً في تحقّقه؛ بخلاف الهداية في المعارف الضرورية، و

---

١. مجمع البيان، ج ١، ص ٦٩.

. . . .

الهداية بمعنى دلالة الطريق؛ لأنّها فعل اللّٰه سبحانه فقط. وأمّا الايمان، وإن كان فعلاً له سبحانه، لكن للإنسان وقدرته وإرادته دوراً وتأثيراً في تحققّه، فهو فاعل للإيمان في طول فاعليته سبحانه. فالايمان، كما هو فعل اللّٰه تعالى، فعل المكلّف المؤمن. فإحدى النسبتين لا تطرد الأُخرى ولا تعارضها؛ لأنّهما طوليتان. وإليه أشار سبحانه وتعالى: ﴿وَمٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰه رَمىٰ﴾ [١] فأثبت الرمي فعلاً للنبي ﷺ في حين أنّه نفاه عنه، ونفاه في حين أنّه أثبته.

وحيث إنّ الإنسان واجد لصفة الإختيار ويكون فاعلاً مختاراً ومريداً، فاسناد الهداية من طريق اختياره إلى اللّٰه تعالى لا ينافي اختياره؛ كما تقدّم تفصيله في مسألة الجبر والإختيار؛ فراجع.

نظرية الأشاعرة في الهداية والضلالة

إنّ الأشاعرة فسّروا التوحيد في الخالقية، بحصر المؤثر في الوجود ـ سواء كان على سبيل الاستقلال أو عدم الاستقلال ـ في اللّٰه سبحانه؛ و على هذا فسّروا الهداية والإضلال بخلق الهداية والضلالة في العباد، من دون أن يكون لقدرتهم وإرادتهم تأثيراً في تحقّقهما. قال التفتازاني: «الهدى قد يكون لازماً، بمعنى وجدان طريق توصل إلى المطلوب؛ ويقابله الضلال، أي فقدان الطريق الموصل. وقد يكون متعدّياً، بمعنى الدلالة إلى الطريق الموصل والإرشاد إليه؛ ويقابله الإضلال، بمعنى الدلالة على خلافه.

وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيَ إِلىٰ صِراٰطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [٢] وقوله: ﴿وَأَمّا ثَمُودُ فَهَدَيْناٰهُمْ﴾ [٣] أي دعوناهم إلى طريق الحقّ. ﴿فَاسْتَحَبُّوا العَمىٰ عَلَى

---

١. الانفال: ١٧.

٢. الشورى: ٥٢.

٣. فصلت: ١٧.

. . . .

الْهُدَىٰ﴾ [۱] أي على الاهتداء، بمعنى الإثابة؛ كقوله تعالى في حقّ المهاجرين والأنصار: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾؛ وقيل معناه الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنّة.

ويستعمل الإضلال في معنى الإضاعة والإهلاك، كقوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [۲] ومنه ﴿أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ [۳] أي هلكنا، و قد يسندان مجازاً إلى الأسباب، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [۴] وكقوله تعالى حكاية: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً﴾ [5].

وهذا كلّه ممّا ليس فيه كثير نزاع. وأمّا الكلام في الآيات المشتملة على اتّصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال، وبالطبع على قلوب الكفرة، والختم والمدّ في طغيانهم ونحو ذلك، فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر والضلال، بناءً على ما مرّ من أنّه الخالق وحده؛ خلافاً للمعتزلة، بناءً على أصلهم أنّه لو خلق فيهم الهدى والضلال، لما صحّ منه المدح والثواب والذم والعقاب؛ فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحقّ بالبيان و نصب الأدلّة، أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنّة؛ والإضلال على الإهلاك والتعذيب، أو التسمية والتثبيت والتقليب بالضالّ، أو الوجدان ضالاً...». [۶]

وقد مضى البحث عن نظرية خلق الأفعال، وأنّها صحيحة باعتبار، وغير صحيحة باعتبار آخر؛ فباعتبار أنّ كلّ ظاهرة وحادثة تنتهي إلى خلقه تعالى وإيجاده ـ كما يقضي به التوحيد في الخالقية ـ نظرية صحيحة؛ ولكن نفي السببية عن العلل والأسباب الكونية مطلقاً، و نفي التأثير عن قدرة الإنسان وإرادته في أفعاله التكليفية، فهي نظرية غير صحيحة، لا تلائم الأُصول العقلية ولا النصوص الدينية.

فالحقّ في هذه المسألة، هي نظرية الأمر بين الأمرين، الّتي تستفاد من الآيات الكريمة والأحاديث الإسلامية؛ وهي مختار أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

---

۱. فصلت: ۱۷.

۲. محمد: ۴.

۳. السجده: ۱۰.

۴. الاسراء: ۹.

۵. ابراهيم: ۳۶.

۶. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۱۰ـ ۳۱۱.

المسألة العاشرة

في أنّه تعالىٰ لايعذّب الأطفال

قال: وتعذيبُ غيرِ المكلّف(١) قبيحٌ، وكلامُ نوحٍ عليه السلام مجازٌ، والخدمةُ ليست عقوبةً له، والتبعيَّةُ في بعض الأحكام جائزةٌ.

أقول: ذهب بعض الحشوية(٢) إلىٰ أنّ اللّٰه تعالىٰ يعذّب أطفال المشركين، ويلزم الأشاعرة(٣) تجويزه، والعدلية كافة علىٰ منعه، والدليل عليه أنّه قبيح عقلاً فلا يصدر

(١) عنوان المسألة هو تعذيب غير المكلّف مطلقاً، كما في كلام المصنّف، ولكن الشارح خصّه بالأطفال؛ ولعلّ الوجه فيه ورود الروايات فيه.

(٢) هم طائفة من المسلمين، كانوا يأخذون بكلّ حديث منسوب إلى النبي صلى الله عليه وآله ويعتقدون بظاهره من غير فحص في جانب السند، أو تحقيق في جانب المدلول. وأكثرهم كانوا قائلين بالجبر والتشبيه. وقيل انّ الغالب في الحنابلة حشوية.[1] وقيل في وجه تسميتهم بذلك، إنّهم قد حضروا يوماً مجلس الحسن البصري، ولمّا تكلّموا بالسقط (أي الخطأ)، قال الحسن: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها، فسمّوا الحشوية.[2]

(٣) لإنكارهم الحسن والقبح العقليين، وأنّ كلّ فعل فرض صدوره من اللّٰه تعالى

١. ضحى الإسلام، ج٣، ص٧١.

٢. بحوث في الملل والنحل، ج١، ص١٢٣ـ ١٢٤.

منه تعالیٰ.

احتجّوا بوجوه: الأوّل: قول نوح عليه السلام : ﴿ولا يَلِدُوا إلّا فاجِراً كَفّاراً﴾.

يكون حسناً، كيفما كان. و قد صرّح بهذا التفتازاني، حيث قال ـ بعد البحث في الكفّار وأنّهم مخلّدون في النّار ـ : «هذا في حقّ الكفّار عناداً واعتقاداً، وأمّا الكّفار حكماً، كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين لدخولهم في العمومات، و لما روي أنّ خديجة (رضي اللّٰه عنها) سألت النبيﷺ عن أطفالها الّذين ماتوا في الجاهلية، فقال ﷺ: هم في النّار.

وقالت المعتزلة و من تبعهم: لا يعذّبون بل هم خِدم أهل الجنّة، على ما ورد في الحديث؛ لانّ تعذيب من لا جرم له ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلاٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾ [1] وقوله: ﴿وَلاٰ تجزَوْنَ إلاّ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [2] ونحو ذلك.

وقيل: من علم اللّٰه تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ، ففي الجنة؛ و من علم منه الكفر والعصيان، ففي النار». [3]

هذا؛ و لكنّ القول بتعذيب أطفال الكفّار ليس مختار جميع الأشاعرة. فيظهر من الفاضل القوشجي أنّه وافق العدلية في هذه المسألة، حيث لم يعلّق على كلام المحقّق الطوسي بشيء يدلّ على عدم ارتضائه بنظريته؛ كما هو منهجه في *شرح التجريد*. وقد نقل العلاّمة المجلسي عن النووي في شرح *صحيح مسلم*، أنّه قال:

«اختلف العلماء فيمن مات من أطفال المشركين؛ فمنهم من يقول: هم تبع لآبائهم في النّار، و منهم من يتوقّف فيهم، و الثالث ـ و هو الصحيح الّذي ذهب إليه المحقّقون ـ أنّهم من أهل الجنّة؛ و استدلّوا بأشياء: منها حديث إبراهيم الخليل حين رآه النبي ﷺ وحوله أولاد الناس. قالوا: يا رسول اللّٰه و أولاد المشركين. قال: و أولاد المشركين، رواه البخاري في صحيحه.

---

۱. الانعام: ۱۶۴ و الاسراء: ۱۵.

۲. يس: ۵۴.

۳. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵.

. . . .

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١] ولا يتوجّه على المولود التكليف، حتى يبلغ، فيلزم الحجّة».[٢]

قال العلاّمة المجلسي ـ بعد نقل كلام شارح *صحيح مسلم* و البغوي، من علماء أهل السنّة، في اختلافهم في تعذيب أطفال المشركين ـ: «ثمّ اعلم أنّه لا خلاف بين أصحابنا في أنّ أطفال المؤمنين لا يدخلون النّار؛ فهم إمّا يدخلون الجنّة، أو يسكنون الأعراف. وذهب أكثر المحدّثين منّا إلى ما دلّت عليه الأخبار الصحيحة، من تكليفهم في القيامة بدخول النار المؤجّجة لهم».[٣]

وقال العلاّمة الشبّر ـ بعد نقل الأقوال في حال الأطفال يوم القيامة والروايات الواردة في حقّهم ـ: «وينبغي أن يعلم مجملاً أنّ اللّٰه تعالى منزّه عن الظلم و الجور؛ وأمّا بالنسبة إلى الأطفال والمجانين و نحوهما ممّن لم تتمّ عليه الحجّة ومن ناقص العقول الّذين لم يميّزوا بين الحقّ والباطل، فلا يعذّبهم اللّٰه تعالى بدون إتمام حجّة عليهم. فإمّا أن يكلّفهم اللّٰه تعالى في القيامة ـ كما دلّت عليه الأخبار السابقة، وذهب إليه محيي الدين العربي من العامّة ـ أو أنّهم يسكنون في الأعراف، أو يكونون في أدنى درجات الجنّة، أو أنّهم يكونون خِدَماً لأهل الجنّة، أو يكون بعضهم في الجنّة و بعضهم في الأعراف. فينبغي أن يوكّل علمهم إلى اللّٰه تعالى ـ كما دلّ عليه الخبر الصحيح ـ ويعلم أنّ اللّٰه يحكم فيهم بالعدل، وإذا كانوا خِدماً لأهل الجنّة، فذلك ليس على طور يشقّ عليهم، بل يلتذّون بذلك، كما يلتذّ الملائكة بخدمة أهل الجنة. واللّٰه العالم بالحال».[٤]

---

١. الاسراء: ١٥.
٢. بحار الأنوار، ج٥، ص٢٩٥ـ ٢٩٦.
٣. نفس المصدر، ص ٢٩٦ـ ٢٩٧.
٤. حقّ اليقين، ج٢، ص١٠٨ـ ١٠٩.

والجواب: أنّه مجاز[٤]، والتقدير: أنهم يصيرون كذلك، لا حال طفوليتهم.

الثاني: قالوا: إنّا نستخدمه لأجل كفر أبيه، فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة، فلا يكون قبيحاً.

والجواب: أنّ الخدمة[٥] ليست عقوبة للطفل، وليس كلّ ألم ومشقّة عقوبة،

توضيحات

١. قول المصنّف: «تعذيب غير المكلّف قبيح» من أقسام قياس الضمير. وهو الّذي يحذف كبراه لوضوحها. وهي هنا قولنا:« إنّ الله تعالى لا يفعل القبيح»، ينتج أن الله تعالى لا يعذبّ غير المكلّف.

٢. قول المصنّف: «وكلام نوحعليه السلام مجاز»، إشارة إلى قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿وَقالَ نُوحُ رَّبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيّاراً* إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبادَكَ وَلا يَلِدُوا إِلاّ فاجِراً كَفّاراً﴾[١].

(۴) قال الزمخشري: «لا يلدوا إلّا من سيفجر ويكفر، فوصفهم بما يصيرون إليه، كقولهصلى الله عليه وآله : من قتل قتيلاً فله سلبه».[٢]

(۵) ظاهر قول المصنف: «والخدمة ليست عقوبة له»، أنّه يريد الإجابة عن سؤال من قال: «إنّكم تقولون بانّ أولاد الكفّار خِدم للمؤمنين في الجنّة و الخدمة نوع عقوبة لهم، فهم يعاقبون في القيامة على هذا الوجه»، فأجاب المصنف عنه: بأنّ الخدمة للمؤمنين في الجنة ليست بعقوبة؛ وقد ذكرنا آنفاً كلام المحقّق الشبّر في هذا المجال، حيث قال: «وإذا كانوا خِدماً لأهل الجنّة فذلك ليس على طور يشقّ عليهم، بل يلتذّون بذلك»، وهكذا شرح القوشجي كلام المصنف حيث قال: «احتجت الحشوية بوجوه... الثاني: أنّ أطفال الكفّار يستخدمهم أهل الجنّة، و الخدمة عقوبة، والمصنّف أجاب عنه بقوله: والخدمة ليست عقوبة للطفل».

هذا؛ و لكنّ الشارح العلاّمة شرحه بوجه آخر، فجعله جواباً عن سؤال آخر. وتوضيح

---

١. نوح: ۲۶_۲۷.

٢.الكشاف، ج ۴، ص۶۲۱.

فإنّ الفصد والحجامة ألمان وليسا عقوبة. نعم، استخدامه عقوبة[٦] لأبيه وامتحان له يعوَّض عليه، كما يعوّض[٧] على أمراضه.

السؤال: أنّا نستخدم أولاد الكفّار عندما أسروا وهم يتألّمون بذلك. والألم عقوبة. وهذا كلّه بإذن من اللّٰه تعالى ورضاه. وهذا دليل على أنّ عقوبة أطفال الكفّار ليست بقبيح، وإلّا لما أمر به اللّٰه تعالى في الدنيا، فهكذا في الآخرة.

فأجاب الشارح بأنّ الخدمة هذه وإن كانت مستلزمة لتألّمهم، ولكن ليس كلّ ألم بعقوبة؛ كما أنّ الفصد والحجامة ألمان، وليسا بعقوبة؛ فكلّ ألم يقصد به إصلاح حال المتألّم لا يكون عقوبة. وخدمة أطفال الكفّار للمؤمنين كذلك. فانّ الأصلح بحالهم إنفصالهم عن بلد الكفر وتربيتهم على موازين الإسلام؛ كما أنّ الولد يتألّم بانفصاله عن أبيه وأُمّه لذهابه المكتبة وتعلّم العلم والصنعة في بداية الأمر، ولكنّه ليس عقوبة له قطعاً. والحاصل أنّ استدلال الخصم إنّما يتمّ على كون كلّ ألم عقوبة، مع أنّ كلّية هذه القضيّة ممنوعة.

(٦) كلمة العقوبة غير مناسبة هنا؛ لأنّ العقوبة تطلق على ألم يستحق، والألم المستحق لا عوض له ـ كما سيأتي تفصيله في مبحث العوض ـ فالأولى أن يقال: استخدامه ألم لأبيه، أي هو يتألّم لما يرى من أنّ ولده يخدم لغيره، أو يفوته المنافع الحاصلة من جانبه؛ وعلى كلّ تقدير، فنفس الإفتراق بين الولد والوالد منشأ لتألم الوالد، حسب ما تقتضيه العلائق القلبية والعواطف النفسية. فإن قلنا بأنّ الوالد يستحقّ هذا الألم لكفره، فلا يستحقّ عليه العوض، وإلاّ كان الألم فى حقّه ابتداءً ويشترط في حسنه أمران: أحدهما: كونه لطفاً في حقّ المتألّم أو غيره من المكلّفين؛ وثانيهما: اعطاء العوض في مقابله. فقوله: «وامتحان له» إشارة إلى تحقّق الشرط الأوّل؛ لانّه ربما يتأثّر بذلك ويقبل الإسلام. واللطف كلّ فعل له داعويّة نحو الطاعة وقوله: «يعوّض عليه»، إشارة إلى تحقّق الشرط الثاني.

(٧) إشارة إلى ما ذكروه في باب الأعواض ـ و قد ورد أيضاً في الروايات ـ أنّ اللّٰه تعالى يعوّض الوالدين لما يحصل من التألّم في مرض أولادهم الصغائر. والعوض ليس كالثواب

الثالث: قالوا: إنّ حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلاة عليه ومنع التزويج.

والجواب: أنّ المنكَر، عقابه لأجل جرم أبيه، وليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة، ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث(٨) وترك الصلاة عليه.

مختصاً بالمؤمن، بل يعمّ المؤمن وغيره.[١]

(٨) هذا ليس بتام في المنع من التوارث؛ لأنّ فيه ألماً روحياً بلا إشكال. فالصحيح في الجواب عنه ما تقدّم من أنّ الألم أعمّ من العقوبة؛ إذ العقوبة قسم من الألم، وهو ما يكون مع الاهانة والتحقير، وهذا ليس ملازماً مع المنع من التوارث.

١.وهاهنا احتمال آخر وهو انّالضمير في قوله:«يعوض عليه» يرجع إلى الولد، والمعنى، أنّ الخدمة عقوبة للوالد وامتحان أي محنة للولد ويعوض عليه، كما يعوض في آلامه.

المسألة الحادية عشرة

في حسن التكليف وبيان ماهيته
و وجه حسنه وجملة من أحكامه

قال: والتكليف(۱) حسنٌ لاشتماله علىٰ مصلحة لاتحصل بدونه.

---

(۱) التكليف في اللغة مأخوذ من الكلفة وهي المشقّة؛ وأمّا في الإصطلاح، فقال الشارح: «إنّه إرادة من تجب طاعته على جهة الإبتداء، ما فيه مشقّة، بشرط الإعلام» و قريب منه كلام ابن ميثم في تعريفه، حيث قال: «إنّه بعث من يجب طاعته ابتداء على ما فيه مشقّة ما من فعل أو ترک، بشرط إرادة الباعث و إعلام المبعوث بها».[1]

والمقصود من الإرادة في كلام الشارح، هي الإرادة التشريعية الشاملة للبعث والزجر والأمر والنهي. وهذا هو المقصود من البعث في كلام ابن ميثم. وقيد الإبتداء يوجب اختصاص التكليف بالإرادة والبعث الصادرين من اللّٰه سبحانه؛ إذ الإرادة والبعث من غيره تعالى، كالنبي والإمام والوالد، مسبوق بإرادته تعالى وبعثه.

وقد يستشكل على قيد المشقّة في تعريف التكليف، بمثل نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي و الأضحية ممّا يشتهيه طبع الإنسان، وأيضاً ما لا مشقّة فيه كتسبيحة واحدة، ومن هنا عرّف

۱.قواعد المرام، ص ۱۱۴.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة، وهي المشقّة. وحدّه: إرادة من تجب طاعته، علىٰ جهة الابتداء، ما فيه مشقّة، بشرط الإعلام. ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالىٰ والنبي ﷺ والإمام والسيّد والوالد والمنعم، ويخرج البواقي.

وشرطنا الابتداء، لأن إرادة هؤلاء إنّما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلىٰ إرادة ما أراده؛ ولهذا لا يسمّى الوالد مكلِّفاً بأمر الصلاة ولده؛ لسبق إرادة اللّه تعالى لها منه.

والمشقّة لابدّ من اعتبارها ليتحقّق المحدود؛ إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

وشرطنا الإعلام؛ لأنّ المكلّف إذا لم يعلم[٢] إرادة المكلِّف بالفعل، لم يكن مكلّفاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: التكليف حسن؛ لأنّ اللّه تعالىٰ فعله، واللّه تعالىٰ لا يفعل القبيح. ووجه حسنه اشتماله علىٰ مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف؛ لأنّ التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً، وهو محال؛ وإن كان لغرض، فإن كان عائداً إليه تعالى، لزم المحال؛ وإن كان إلى غيره، فإن كان إلى غير المكلّف كان قبيحاً؛ وإن كان إلىٰ المكلّف، فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف، لزم العبث؛ وإن لم يمكن، فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم اللّه كفره؛ وإن كان للتعريض فهو المطلوب.

بأنّه «بعث واجب الطاعة ابتداء على ما شأنه المشقّة جنساً من حيث هو مشقّة كذلك».[١]

ولك أن تقول: الإلتزام الديني في العمل بما يلائم طبع الإنسان وتشتهيه النفس لا يخلو من مشقّة وكلفة، لكن هذه الكلفة ناشئة من إرادة الشارع وبعثه، لا من متعلّق التكليف، كما هو المفروض.

(٢) يعني انّه إنّما يكون مكلّفاً في مرحلة الانشاء و في عالم الثبوت، لا في مرحلة التنجّز و الإثبات، فلا تصحّ عقوبته؛ لأنّه عقاب بلا بيان.

---

١. إرشاد الطالبين، ص ٢٧٢.

إذا عرفت هذا، فنقول: الغرض[٣] من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة؛ لأنّه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولا شك أنّ التعظيم إنّما يحسن للمستحق له، ولهذا يقبح منّا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء، وإنّما يستحقّ التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات.

ومعنىٰ قولنا «إنّ التكليف تعريض للثواب»؛ أنّ المكلِّف جعل المكلَّف علىٰ الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب، وبعثه علىٰ ما به يصل إليه، وعلم أنّه سيوصله إليه إذا فعل ما كلّفه.

---

(٣) لا ريب في أنّ التكليف حسن؛ لأنّه من فعل اللّٰه تعالى، و قد تقدّم أنّ فعله سبحانه حسن ومنزّه عن كلّ قبح و شين. وأمّا وجه الحسن والحكمة فيه، فهو عند المتكلّمين عبارة عن تعريض المكلّف للثواب. وهو من المنافع العظيمة الّتي لا يتأتّى للمكلّف الحصول عليه إلّا بالتكليف. وهذا متوقف على مقدمات تالية:

١. إنّ التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً، وهو محال.

٢. وإن كان لغرض عائد إليه تعالى لزم المحال.

٣. وإن كان لغرض يعود إلى غيره تعالى، ولكن لا إلى المكلّف نفسه، بل إلى شخص آخر، كان قبيحاً.

٤. وإن كان عائداً إلى نفس المكلّف، و كان حصوله ممكناً بدون التكليف، لزم العبث.

٥. وإن لم يمكن حصوله إلّا بالتكليف، وكان هو النفع العائد إلى المكلّف ينتقض بتكليف الكافر الّذي علم أنّه لا يؤمن، ويموت كافراً.

٦. فتحصّل أنّ الغرض من التكليف، هو تعريض المكلّف للثواب؛ يعني أنّ المكلف يتمكّن بالإتيان بالتكليف من الحصول على الثواب الموجود من اللّٰه تعالى؛ وأمّا الإنتفاع به فهو يرجع إلى إرادة المكلّف واختياره.

واستشكل عليه بأنّ التفضّل بالثواب ليس بقبيح؛ كما تفضّل بما لا يحصى من النعم في

قال: بخلاف الجرح ثم التداوي، والمعاوضات، والشكرُ باطلٌ.

أقول: هذه إيرادات علىٰ ما اختاره المصنف:

الأوّل: أنّ التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلباً للدواء؛ وكما أنّ ذلك قبيح، فكذا التكليف.

الثاني: أنّ التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات، كالبيوع والإجارات وغيرها؛ ولا شك أنّ المعاوضات تفتقر إلىٰ رضا المتعاوضين، حتىٰ أنّ من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً؛ والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لَم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟

والجواب عن الأوّل: بالفرق من الوجهين:

أحدهما: أنّ الجرح مضرّة والتكليف نفسه ليس بمضرّة؛ وإنما المشقّة في الأفعال التي يتناولها التكليف.

الثاني: أنّ الجرح والتداوي إنزال مضرّة لا غرض فيه إلّا التخلّص من تلك المضرّة، بخلاف التكليف.

وعن الثاني: أنّ المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً؛ أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدّاً يكون غاية ما يطلبه العقلاء، لم يختلف العقلاء في اختيار المشقّة بسببه، حتىٰ أن العقلاء يسفّهون

الدنيا.[١]

وأجاب الشارح عنه بأنّ الثواب ليس هو النفع أو النعمة فقط، بل هو النفع الحاصل للمكلّف المقرون بالتعظيم والتبجيل؛ ولا شك أنّ التعظيم إنّما يحسن لمن له أهلية واستحقاق لذلك، ومن هنا يقبح تعظيم الجاهل كتعظيم العالم؛ وهذا الاستحقاق والأهلية رهن العمل بالتكليف الإلهي.

---

١. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٢.

الممتنع منه.

وعن الثالث: انّ الشكر لا يشترط فيه المشقّة. واللّٰه تعالىٰ قادر علىٰ إزالة صفة المشقّة عن هذه الأفعال. فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقّة، ولأنّ طلب الفعل الشاقّ شكراً، يخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال: ولأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضُدِ المستلزمِ للسنّةِ النافعِ استعمالُها في الرياضة، وإدامةِ النظر في الأُمور العالية، وتَذكُّرِ الإنذارات المستلزمةِ لإقامة العدل، مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: لمّا ذكر المصنف ﷺ حسن التكليف علىٰ رأي المتكلمين، شرع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة[٤]؛ فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية والأخروية.

وهناك ثلاثة إشكالات أُخر أشار إليها المصنّف وأوضحها الشارح العلاّمة مع الإجابة عنها فلا نطيل.

(٤) إنّ المتكلّمين نظروا إلى الدين والشريعة نظرة أُخروية، فركّزوا على ما يترتّب على التكليف من الثواب الأُخروي. و الحكماء نظروا إليه نظرة دنيوية وركّزوا على الفوائد المترتبة عليه في حياة الإنسان في الدنيا في مجالي العلم و العمل؛ وبنوا دليلهم على أُمور ترجع إلى الإنسان وأحواله الخاصّة به و هي ـ على ما ورد في كلام المصنّف و الشارح و بتوضيح منّا ـ عبارة عمّا يلي:

١. إنّ الإنسان مدني بالطبع، ويحتاج في حياته إلى غيره من أبناء جلدته، ولا يتأتّى له القيام بحاجاته منفرداً.

٢. غريزة حبّ الذات و اختلاف الأمزجة والقوى في الإنسان توجبان أرضية مستعدّة لبروز التنازع والتخاصم فيما بينهم، الّذي يؤدّي إلى اختلال الحياة والانتفاع بها.

٣. فيجب أن يكون هناك قانون وسنّة عادلة يرجع إليه في تعيين وظائف الأشخاص

وتحقيقه أن نقول: إنّ اللّه خلق الإنسان مدنياً بالطبع ـ لا كغيره من الحيوانات ـ لا يمكن أن تبقىٰ أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم، إلّا بالتعاضد والتعاون؛ لأنّ الأغذية والملبوسات أُمور صناعية يحتاج كلّ منهم إلىٰ صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتىٰ يتمّ كمال ما يحتاج إليه، واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم، مظنّة التنازع والفساد ووقوع الفتن؛ فوجب وضع قانون وسنّة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

ثمّ تلك السنّة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور؛ فوجب استنادها إلىٰ شخص متميّز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعة له، وذلك إنّما يكون بمعجزات تدلّ علىٰ أنّها من عند اللّه تعالىٰ.

ثمّ من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشرّ والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم؛ فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيّداً لا يعجز عن إحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال.

ولمّا كان النبي لا يتفق في كلّ زمان، وجب أن تبقى السنن المشروعة إلىٰ وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلهية تجديد غيرها؛ ففرضت عليهم العبادات المذكّرة لصاحب الشرع وكرّرت عليهم حتىٰ يستحكم التذكير بالتكرير؛ فيحصل لهم من تلقّي الأوامر والنواهي الإلهية منافع ثلاث:

وحقوقهم، حذراً من وقوع الفتن والفساد في المجتمع.

٤. هذا القانون يجب أن يكون بحيث يحترمه كلّ واحد من أعضاء المجتمع، بأن يعتقد ويطمئنّ بأنّه عريّ عن كلّ نقص وعيب، وروعي فيه أُصول العدل و القسط.

٥. هذا الإطمئنان لا يحصل بالقانون الّذي يكتبه فرد أو أفراد من الناس؛ إذ يجوز في حقّهم الخطأ، عمداً أو سهواً.

٦. فلا مناص من أن يكون القانون إلهياً صادراً من مصدر الوحي الإلهي المصون عن أيّ

إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدّرة لصفاء القوة العقلية.

الثانية: تعويد النفس النظر في الأُمور الإلهية، والمطالب العالية، وأحوال المعاد، والتفكر في ملكوت اللّٰه تعالىٰ، وكيفية صفاته وأسمائه، وتحقّق فيضان الموجودات عنه تعالىٰ، متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية، بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة.

والثالثة: تذكّرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين، بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد؛ ثم زاد اللّٰه تعالىٰ لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة. فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجبٌ[٥] لِزَجْرِه عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزلة. وأنكرت الأشاعرة ذلك، والدليل علىٰ وجوب التكليف أنّه لو لم يكلّف اللّٰه تعالىٰ من كملت شرائط التكليف فيه، لكان مغرياً بالقبيح؛ والتالي باطل لقبحه، فالمقدم مثله.

زلّة وخطأ؛ و هذا هو الشريعة الإلهية الّتي جاء بها الأنبياء من اللّٰه سبحانه.

وتترتّب على الاعتقاد بالشريعة الإلهية والعمل بها ثلاث فوائد عظيمة أُخر، وراء ما يترتب عليه من استقرار العدل و القسط في الحياة، وهي:

الأُولى: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات والغرائز البهيمية؛

الثانية: تعويد النظر في الأُمور الإلهية والحقائق العالية، فيتسع نطاق فكرة الإنسان ويعلو عن أُفق الحسّ و المادّة إلى العوالم الغيبية؛

الثالثة: أنّ الإنذارات الدينية خير وسيلة وسبب لتحقّق العدل في المجتمع، مع ما يتفرّع عليه من زيادة الأجر والثواب الأُخروي.

(٥) كلّ فعل يحسن صدوره من اللّٰه تعالى فهو واجب؛ إذ ترك الحسن قبيح، واللّٰه سبحانه

بيان الشرطية: أنّ اللّه تعالىٰ إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلاً إلى القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن، فلو لم يقرّر في عقله[٦] وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الإخلال بالواجب وفعل القبيح، لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً. وإلىٰ هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أي لزجر التكليف عن القبائح.

قال: وشرائطُ[٧] حسنِهِ انتفاءُ المفسدة، وتقدُّمهُ، وإمكانُ متعلّقه، وثبوتُ صفةٍ زائدة علىٰ حسنه، وعلمُ المكلِّف بصفات الفعل، وقدر المستحق، وقدرتُه عليه، وامتناعُ القبيح عـليه، وقدرةُ المكلَّف على الفعل، وعلمُه به، أو إمكانُه وإمكانُ الآلة.

أقول: لمّا ذكر أنّ التكليف حسنٌ، شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف. وقد ذكر أُموراً لا يحسن التكليف بدونها: منها ما يرجع إلىٰ نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلىٰ متعلّق التكليف (أعني الفعل)، والمكلِّف، والمكلَّف.

أمّا ما يرجع إلىٰ التكليف فأمران:

منزّه عن القبيح. وهذا هو معنى الوجوب في اصطلاح المتكلّمين، دون الوجوب المصطلح عند الفقهاء، حتى يقال ليس هناك وليّ وحاكم عليه تعالى، حتّى يوجب عليه فعلاً أو تركاً. و لكن نقول: إنّه تعالى واجد لجميع الكمالات الذاتية والفعلية، فإذا كان صدور التكليف عنه حسناً، فتركه قبيح، وهو نقص في مجال الفعل؛ فيستحيل عليه سبحانه، فيجب فعله. وقد أوضح الشارح العلاّمة كلام المصنف بعبارات وافية بالمقصود.

(٦) ظاهره يدلّ على التكاليف العقلية فقط، مع أنّ البحث في الأعمّ منها ومن التكاليف الشرعيّة، بل هي العمدة في المقام، كما لا يخفى. اللّهمّ إلاّ أن يفسَّر قوله «في عـقله» بـما يقتضيه العقل، سواء كان على وجه الإدراك ـ كما في المستقلاّت العقلية ـ أو عـلى وجـه الموضوعيّة؛ يعني انّ العقل يقتضي أن يقرّر الشارع في حقّه تكاليف شرعيّة.

(٧) هذه الشروط ـ كما قال الشارح ـ على أربعة أقسام:

١. ما يرجع إلى نفس التكليف و هو أمران:

أحدهما: انتفاء المفسدة فيه، بأن لايكون مفسدة لنفس المكلَّف به في فعل آخر داخل في تكليفه، أو مفسدة لمكلّف آخر.

والثاني: أن يكون متقدماً على الفعل قدراً يتمكّن المكلّف فيه من الاستدلال به، فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

وأمّا ما يرجع إلى الفعل فأمران:

أحدهما: إمكان وجوده.

والثاني: كون الفعل قد اشتمل علىٰ صفة زائدة علىٰ حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً؛ وإن كان التكليف ترك فعل، فامّا أن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولىٰ من فعله.

وأمّا ما يرجع إلى المكلِّف: فأن يكون عالماً بصفات الفعل، لئلاّ يكلِّف إيجاد القبيح وترك الواجب؛ وأن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب، لئلاّ يخلّ ببعضه؛ وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه، لئلاّ يخلّ بالواجب فلا يوصل الثواب إلىٰ مستحقه.

أ) أن يخلو من ضرر عظيم ومفسدة إمّا للمكلّف نفسه، (كما إذا كان عطشاناً و عنده ماء قليل، فصار صرف الماء في الوضوء سبباً لموته أو مرضه)، وإمّا لغيره (كما إذا كان غيره عطشاناً كذلك).

ب) أن يكون زمان التكليف متقدّماً على زمان العمل، بمقدار يتمكّن المكلّف من الإتيان به في وقته.

٢. ما يرجع إلى الفعل المكلّف به، و هو أمران:

أ) أن يكون من الأفعال الممكنة، دون المستحيلة ذاتاً أو وقوعاً؛ كالجمع بين الضدّين، أو الطيران إلى السماء بلا تحصيل أداة مناسبة لذلك.

ب) أن يكون مشتملاً على جهة راجحة، إمّا في الإتيان به (كالمندوب والواجب)، أو في

وأمّا ما يرجع إلىٰ المكلَّف: فأن يكون قادراً على الفعل؛ وأن يكون عالماً به أو متمكّناً من العلم به؛ وإمكان الآلة أو حصولها، إن كان الفعل ذا آلة.

قال: ومتعلّقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌ وإما عملٌ.

أقول: متعلّق[٨] التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً.

تركه (كالمكروه والحرام).

٣. ما يرجع إلى المكلِّف (بصيغة اسم الفاعل)، و هو أُمور:

أ) أن يكون عالماً بصفات الفعل المرجِّحة للأمر به أو النهي عنه، و بمقدار الثواب والعقاب اللذَين يحصل استحقاقهما بالعمل بالتكليف.

ب) أن يكون قادراً على إيصال المستحق، لئلّا يلزم الإخلال به، و هذا الشرط مذكور في عبارة المصنّف، و لم يذكر في عبارة الشارح.

ج) أن يمتنع عليه القبيح، حتّى لا يلزم الإخلال بما هو واجب عليه.

٤. ما يرجع إلى المكلَّف (بصيغة اسم المفعول)، وهو عبارة عمّا يلي:

أ) القدرة على الفعل.

ب) العلم بالفعل أو التمكّن من تحصيل العلم.

ج) إذا كان الفعل ممّا له أداة وآلة خاصّة، وجب أن يكون المكلّف واجداً لها أو متمكّناً من تحصيلها.

(٨) التكليف باعتبار ما فيه من الملاك والرجحان في فعله أو تركه ينقسم إلى الواجب والمستحب والحرام والمكروه و المباح؛ وباعتبار متعلّقه ينقسم إلى قسمين:

١. التكليف في الاعتقاد.

٢. التكليف في العمل.

والتكليف المتعلّق بالإعتقاد إمّا عقلي وهو كلّ ما يتوقف عليه السمع، كالاعتقاد بوجود اللّٰه تعالى و صفاته الكمالية كالعلم والقدرة؛ وإمّا سمعي، كالإعتقاد بسؤال القبر وأحوال

امّا العلم، فقد يكون عقلياً محضاً، نحو العلم بوجود اللّٰه تعالىٰ وكونه قادراً عالماً، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي يتوقّف السمع عليها؛ وقد يكون سمعياً نحو التكاليف السمعية. وأمّا الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظنّ القبلة وغيرها.

وأمّا العمل، فقد يكون عقلياً، كردّ الوديعة وشكر المنعم وبرّ الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو؛ وقد يكون سمعياً، كالصلاة وغيرها. وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطعٌ(٩) للإجماع ولإيصالِ الثواب.

البرزخ والمعاد.

والتكليف المتعلّق بالعمل أيضاً، إمّا ممّا يستقل به العقل، كشكر المنعم، وردّ الوديعة، و قبح الظلم والكذب؛ وإمّا ينحصر طريقه في النقل الشرعي المعتبر، كالصلاة و غيرها من التكاليف الشرعية.

هذا؛ و المصنّف جعل الظنّ من أقسام التكليف المتعلّق بالإعتقاد دون العمل، ومثّل له الشارح بظنّ القبلة؛ والمقصود منه أنّ المصلّي إذا اشتبه عليه الأمر في تشخيص القبلة، فإن حصل له الظنّ بإحدى الجهات، يجب عليه أن يصلّي نحوها؛ كما أنّ ظنّ القاضي بصدق الشاهد يكفيه في القضاء ولا يعتبر حصول العلم؛ نعم، يجب عدم العلم بكذبه.

وأنت خبير بأنّ الظنّ إنّما يمكن اعتباره في مقام العمل (كالأمثلة المذكورة)، لا فيما يرجع إلى الإعتقاد. فانّ الظنّ فيه لا يغني من الحقّ شيئاً.[١]

(٩) استدلّ المصنّف على انقطاع التكليف ـ كما أوضحه الشارح ـ بالإجماع وحكم العقل:

أمّا الأوّل فلانّ المسلمين وغيرهم من القائلين بيوم القيامة، متّفقون على انّ القيامة دار الجزاء، والجزاء يتعلّق بالعمل بالتكاليف الإلهيّة؛ وعلى هذا، فالدنيا دار التكليف والعمل،

---

١. راجع: العلاّمة الشعراني، شرح التجريد، ص٤٥٨.

أقول: يريد أنّ التكليف منقطع، ويدلّ عليه الإجماع والمعقول.

أمّا الإجماع فظاهر؛ إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع علىٰ أنّ التكليف منقطع.

وأمّا المعقول فنقول: لو كان التكليف دائماً، لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ التكليف مشروط بالمشقّة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاقّ، والجمع بينهما محال، ولا بدّ من تراخ(١٠) بين التكليف والثواب، وإلّا لزم الإلجاء.

والقيامة دار الجزاء.

وأمّا العقل، فلأنّ اللّٰه سبحانه وعد المتّقين بالثواب يوم القيامة، والثواب مشروط بخلوصه عن الكلفة والمشقّة؛ كما يستفاد من الآيات والأحاديث المبيّنة للثواب، مع أنّ التكليف ملازم للمشقّة والكلفة، فاستحال الجمعُ بينهما.

(١٠) هذا دليل آخر على انقطاع التكليف؛ وتوضيحه، أنّ الثواب والعقاب لو كانا ملازمين للتكليف، بحيث يثاب المطيع عقيب كلّ طاعة فوراً، ويعاقب العاصي عقيب كلّ معصية كذلك، يستلزم الإلجاء والإجبار في الفعل، وينتقض حكمة التكليف التي هي الإبتلاء والإختيار. وإليه أشار السيد المرتضى بقوله: «وإنّما منعنا من أن يتعقّب الثواب التكليف بلافصل ومن غير تراخ، لأنّ ذلك يقتضى الإلجاء الى الطاعات؛ لأنّه لا فرق فى ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقّب له بغير تراخ؛ لأنّ الجميع فى حكم الحاضر الحاصل، والنفع اذا كان حاضراً، اقتضى ان تكون الطاعات مفعولة لالحسن الطاعات، وذلك مخلّ باستحقاق الثواب».[١]

قال بعض المحقّقين: «المراد من التراخي، هو التراخي يوم القيامة؛ يعني أنّه تعالى

---

١. الذخيرة، ص ١٤٢.

قال: وعلّةُ حسنِهِ عامّةٌ.(١١)

أقول: لمّا بيّن أوّلاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حقّ الكافر.

والدليل عليه أنّ العلّة في حسن التكليف، وهي التعريض للثواب، عامّة في حقّ المؤمن والكافر، فكان التكليف حسناً فيهما، وهو ظاهر.

قال: وضررُ الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر وتقريره: أنّ تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً.

بيان المقدمة الأولىٰ: أنّ التكليف نوع مشقّة في العاجل وحصل العقاب بتركه، وهو ضرر عظيم، فانتفت المصلحة فيه، إذ لا ثواب له، فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب: أنّ التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً، وإلّا لكان تكليف المؤمن كذلك؛ بل الضرر إنّما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: وهو مَفْسَدةٌ(١٢) لا من حيث التكليف، بخلاف ما شرطناه.

يحاسب الناس أوّلاً، ثمّ يثيب المطيعين ويعاقب العاصين، كي يعلموا ما يستحقّون له من الثواب والعقاب؛ وإلّا لو أثابهم أو عاقبهم بلا حساب، لزم الالجاء».[١]

يلاحظ عليه: أنّ الإلجاء في الفعل يناسب دار التكليف لا الجزاء. نعم، الحساب قاطع للاحتجاج والإعتذار من جانب الخلق على اللّٰه سبحانه، ويوضح عدله تعالى في مقام الجزاء؛ ولكن لا صلة له بمسألة الإلجاء، كما لا يخفى.

(١١) التكليف لا يختصّ بمن آمن باللّٰه تعالى والشرائع الإلهية، بل يعمّ الكافرين؛ وذلك لأنّ الملاك في جعله واعتباره عامّ، وهو التعريض للثواب.

(١٢) يعنى أنّكم شرطتم في حسن التكليف أن يكون خالياً عن المفسدة، مع أنّ تكليف الكافر مستلزم لوقوعه في ضرر عظيم، و هذا مفسدة.

---

١. توضيح المراد، ص ٥٩٣.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام، أنّه جواب عن سؤال مقدر أيضاً؛ وهو أن يقال: إنّكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلّف ولا لغيره، وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلّف، فيكون قبيحاً، كما أنّ تكليف زيدٍ لو استلزم مفسدة راجعة إلىٰ عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أنّ الضرر هنا مفسدة، لا من حيث التكليف، بل من حيث اختيار المكلّف ـ علىٰ ما تقدم ـ بخلاف ما شرطناه، أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

قال: والفائدة[١٣] ثابتةٌ.

فأجاب المصنف عنه بقوله: «وضرر الكافر من اختياره، وهو مفسدة لا من حيث التكليف؛ بخلاف ما شرطناه»؛ يعني أنّ هذا الضرر والمفسدة ليست ناشئة من التكليف نفسه، بل ناشئ من سوء اختيار الكافر؛ ولو كان ناشئاً من ذات التكليف لكان مشتركاً بين المؤمن و الكافر؛ لأنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف. والّذي شرطناه في حسن التكليف من خلّوه عن المفسدة، هو الّذي ينشأ من ذات التكليف، لا من سوء اختيار المكلف.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ قول المصنف «وهومفسدة لا من حيث التكليف، بخلاف ما شرطناه» ليس كلاماً مستقلاً كما اعتقده الشارح، بل هو تتميم لقوله:«وضرر الكافر من اختياره».

(١٣) إنّ تكليف الكافر يصبح عبثاً ولغواً؛ إذ فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب للكافر.

والجواب: أنّ الغرض من التكليف وفائدته هي التعريض للثواب، لا تحقّق الثواب وترتّبه على التكليف في عالم الواقع؛ فإنّ هذا فائدة امتثال التكليف، والتعريض ثابت في حقّ الكافر، بلا شبهة.

وإن شئت قلت: الغرض من التكليف هو ترتّب الثواب لكن لا مطلقاً، بل من طريق اختيار المكلّف وإرادته؛ فإذا امتنع المكلّف عن فعل الطاعة ولم يخترها، فليس هذا ناقضاً لما كان غرضاً للتشريع والتكليف.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر؛ وتقريره: انّ تكليف الكافر لا فائدة فيه؛ لأنّ الفائدة من التكليف هي الثواب، ولا ثواب له، فلا فائدة في تكليفه، فكان عبثاً.

والجواب: لانسلّم أنّ الفائدة هي الثواب، بل التعريض له، وهو حاصل في حقّه كالمؤمن.

تحقيق حول التكليف الديني والغاية منه

قد عرفت أنّ المتكلّمين جعلوا التعريض إلى الثواب غرضاً للتكليف والتشريع الإلهي. فهم نظروا إلى التكليف نظرة أُخروية. والفلاسفة جعلوا العدل الإجتماعي غاية أصلية للتشريع الإلهي، وهُم، وإن لم يهملوا جانب الثواب والجهات المعنوية، إلّا أنّها في الدرجة الثانوية ومن توابع التكليف والتقنين الإلهي عندهم.

والصحيح أن يقال: إنّ التكليف الإلهي (وإن شئت قلت: الدين الإلهي)، يهدف سعادة الإنسان في حياته الدنيوية والأُخروية؛ وبعبارة أُخرى، الغرض من التشريع الإلهي، هو نفس الغرض من خلقة الإنسان وغايته، وهو الوصول إلى الكمال اللائق بحاله. فالثواب الأُخروى إنّما يكون مطلوباً، لأنّ الإنسان الواصل إليه، قد وصل إلى غايته الّتي خلق لأجلها؛ والثواب حقيقة ذات مراتب ودرجات، فالّذي ينال أعلى درجة منه، هو الّذي وصل إلى أعلى مرتبة من الكمال الوجودي اللائق بحال الإنسان؛ ومن ينال درجة نازلة منه، فقد نال مرتبة نازلة من ذلك الكمال. وهذا ما ينطبق عليه نظرية المتكلّمين في هذا المجال.

هذا؛ ولكنّ الإنسان موجود ينشأ في العالم المادّي ويعيش فيه، وله حاجات ومتوخّيات مادّية، ولا يتيسّر له ـ بما هو مخلوق هكذا ـ، أن لا يعتني بالحياة الطبيعية، ويهملها رأساً.

ثمّ قضاء هذه الحاجات الطبيعة رهن الحياة الإجتماعية التي لا تستقرّعلى أُساس العدل إلّا بوجود قانون جامع وكامل. وهو خارج عن وسع الإنسان، كما قد تبيّن؛ فيحتاج إلى قانون سماوي وتشريع إلهي.

وعلى هذا، فالتشريع الإلهي يهدف الكمال الإنساني وبلوغه إلى سعادته المطلوبة؛ وإذ

. . . .

كان وجوده مركّباً من الجسم والروح، وأنّ الحياة الروحية حياة خالدة مؤبّدة، والجسم والقوى البدنية أدوات للروح، يستخدمها للحصول على ما خلق لأجله من الكمال الوجودي المناسب له، فهناك غرضان وغايتان للتشريع:

١. الغاية الأُخرويّة، وهي الكمال المعنوي الّذي خلق الإنسان لأجله؛

٢. الغاية الدنيوية، وهي الأُمور المتعلّقة بحياة الإنسان في الدنيا.

ويتحقّق ذلك بأن يستخدم الطبيعة ويستفيد منها؛ لأن يتقوّى في السلوك نحو الغاية الأُخروية بالعمل بأوامره تعالى والاجتناب عن نواهيه. ومنها العمل بالعدل والإحسان، والإجتناب عن الظلم والعدوان.

وهذا الّذي ذكرناه هو مقتضى القواعد العقلية المؤيّدة بالنصوص الدينية. أمّا العقل، فلأنّ التشريع في الحقيقة من مظاهر ربوبيّته تعالى ومدبريّته الحكيمة والعادلة، (إذ مقتضاها إعطاء كلّ موجود ما يحتاج إليه من الأسباب والأدوات لإدامة حياته والوصول إلى غايته المطلوبة)، وحيث إنّ الإنسان ذو أبعاد وجهات من الحياة (فله حياة طبيعية وغريزية حيوانية وحياة عقلانية إنسانية) فيجب في الحكمة، رعاية جميع هذه الجهات. فالتشريع الإلهي المبتني على العلم والحكمة الكاملة يستحيل أن يهمل بعض هذه الجهات؛ فللتشريع جانب دنيوي وجانب أُخروي.

وأمّا النصوص الدينيّة، فهي كثيرة، يكفينا هنا إشارة عابرة إلى آيات من الذكر الحكيم:

١. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللّهِ الّتي فَطَرَ النّاس عَلَيها لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِاللّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾[١]

تنصّ الآية على أنّ الدين الإلهي مبني على الفطرة الإنسانية، أي الّذي تقتضيه خلقته،

---

١. الروم: ٣٠.

. . . .

كما تنصّ على أنّ الدين الإلهي هو القيّم بحياة الإنسان وحاجاته مطلقاً.

٢. ﴿يَعْلَمُون ظاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُّنيا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غافِلُون﴾.[١]

تشير الآية إلى ما عليه أكثر الناس، وهم الّذين غفلوا عن الغاية الأصلية لحياتهم، الّتي تتحقّق في الآخرة، وتعلّقوا بالجانب الدنيوي منها، وهو ليس إلّامقدمة للحياة الأُخروية، فكما لا ينبغي إهمالها، لا ينبغي أخذها مقصداً و غاية. قال النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم: «الدنيا مزرعة الآخرة» وقال علي عليه السلام : «إنّ الغاية القيامة».[٢]

٣. ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّه وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ...﴾ [٣].

٤.﴿وَما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾. [٤]

فعبادة اللّه سبحانه من غايات خلقة الإنس والجن؛ كما أنّ الدعوة إليها من أغراض بعثة الأنبياء؛ والناس مكلّفون بالعبادة.

٥. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَيِّنات وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالقِسْطِ﴾[٥].

فإقامة القسط والعدل في المجتمع الإنساني كان من أهداف رسالة الأنبياء الإلهيين، وبالتالي من أغراض التشريع الإلهي.

هذه الآيات ونظائرها ـ و هي كثيرة ـ تدلّ على أنّ الدين والتكليف يراعي جميع الجهات المتعلّقة بحياة الإنسان، ولا يهمل شيئاً له صلة بحياته الدنيوية والأُخروية؛ لكنّ الغرض الأصيل من حياة الإنسان حيث كان متعلّقاً بالحياة الأُخروية ﴿وَإِنَّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ﴾[٦]، فالغرض الأصيل من التشريع والتكليف أيضاً يرجع إلى ذلك؛ ومع ذلك فالمعيشة

---

١. الروم:٧.

٢. نهج البلاغة.

٣. النحل:٣٦.

٤. الذاريات:٥٦.

٥.الحديد:٢٥.

٦. عنكبوت:٦٤.

. . . .

الطيّبة في الدنيا، أيضاً رهن العمل على وفق القانون الإلهي والسلوك في هذا الطريق الّذي هو الصراط المستقيم. يقول سبحانه: ﴿وَأَنِ اعْبُدُوني هٰذا صِراطٌ مُسْتَقيمٌ﴾[1]، ويقول: ﴿أَلا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ القُلُوبُ﴾[2]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْري فَإِنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنكاً﴾[3]، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰه فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللّٰه﴾[4] و ﴿مَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّين والصدّيقينَ والشُّهَدٰاءِ وَالصّٰالِحينَ وَحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً﴾.[5]

كلام للعلاّمة الطباطبائي

إنّ للعلاّمة الطباطبائي في تفسيره القيّم بحثاً شاملاً حول الدين و مباديه و غاياته. نختم هذا البحث بنقل بعض ما أفاده، ممّا له مناسبة تامّة لمسألتنا هذه: قال: «شرع اللّٰه سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد والإعتقاد والأخلاق والأفعال؛ وبعبارة أُخرى، وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم، ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وأنّهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل، فإنّ هذا الإنسان موجود مخلوق للّٰه متعلّق الوجود بصانعه، بدأ من عنده وسيعود إليه، فله حياة باقية بعد الإرتحال من هذه النشأة الدنيوية حياة طويلة الذيل، غير منقطع الأمد، وهي مرتبة على هذه الحياة الدنيوية وكيفية سلوك الإنسان فيها، واكتسابه الأحوال والملكات المناسبة للتوحيد الّذي هو كونه عبد اللّٰه سبحانه بادئاً منه عائداً إليه، وإذا بنى الإنسان حياته في هذه الدنيا على نسيان توحيده و ستر حقيقة الأمر، فقد

---

۱. يس:۶۱.
۲. الرعد:۲۸.
۳. طه:۱۲۴.
۴. آل عمران:۳۱.
۵. النساء:۶۹.

. . . .

أهلك نفسه و أباد حقيقته».[1]

دفع وهم

ربما يتوهّم المتوهم أنّ جعل الأجر الأُخروي، وهو الغرض العام في حياة الإنسان الإجتماعية، يوجب سقوط الأغراض الحيوية الّتي تدعو إليه البنية الطبيعية الإنسانية، وفيه فساد نظام الاجتماع، والانحطاط إلى منحط الرهبانية.

لكنّه توهّم ناش عن الجهل بالحكمة الإلهية والأسرار التي تكشف عنها المعارف القرآنية. فإنّ الإسلام يبني تشريعه على أصل التكوين. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾[2].

وحاصله: أنّ سلسلة الأسباب الواقعية التكوينية تعاضدت على إيجاد النوع الإنساني في ذيلها وتوفّرت على سوقه نحو الغاية الحيوية التي هيّأت له؛ فيجب له أن يبني حياته في ظرف الكدح والاختيار على موافقة الأسباب فيما تريد منه و تسوقه إليه، حتّى لا تناقضها حياته فيؤدّيه ذلك إلى الهلاك والشقاء؛ وهذا هو الدين الإسلامي بعينه. و لمّا كان هناك فوق الأسباب سبب وحيد هو الموجد لها المدبر لأمرها فيما دقّ وجلّ وهو اللّٰه سبحانه، الّذي هو السبب التام فوق كلّ سبب بتمام معنى الكلمة، كان الواجب على الإنسان الإسلام له والخضوع لأمره؛ وهذا معنى كون التوحيد هو الأساس الوحيد للدين الإسلامي.

ومن هنا يظهر أنّ حفظ كلمة التوحيد والإسلام للّٰه وابتغاء وجهه في الحياة، جرى على موافقة الأسباب طرّاً. وإعطاء كلّ ذي حقّ منها حقّه من غير شرك ولا غفلة. فعند المرء المسلم غايات وأغراض دنيوية وأُخروية، وله مقاصد مادّية وأُخرى معنوية؛ لكنّه لا يعتني في أمرها بأزيد ممّا ينبغي من الاعتناء والاهتمام.

ولذلك بعينه نرى أنّ الإسلام يندب إلى توحيد اللّٰه سبحانه والانقطاع إليه، والإخلاص له

---

١. الميزان، ج ٢، ص ١١٩ـ١٢١.

٢. الروم: ٣٠.

. . . .

والإعراض عن كلّ سبب دونه و مبتغى غيره؛ ومع ذلك، يأمر الناس باتّباع نواميس الحياة والجري على المجاري الطبيعية.

ومن هنا يظهر أيضاً فساد توهّم آخر، وهو الّذي ذكره جمع من علماء الاجتماع من الباحثين، أنّ حقيقة الدين والغرض الأصلي منه، هو إقامة العدل الاجتماعية، والعباديات فروع متفرعة عليها، فالّذي يقيمها فهو عين الدين ولو لم يتلبس بعقيدة ولا عبودية.

والباحث المتدبّر في الكتاب والسنة، وخاصّة في السيرة النبوية، لا يحتاج في الوقوف على بطلان هذا التوهّم إلى مؤونة زائدة وتكلّف استدلال؛ على أنّ هذا الكلام الّذي يتضمّن إسقاط التوحيد وكرائم الأخلاق من مجموعة النواميس الدينية، فيه إرجاع للغاية الدينية الّتي هي كلمة التوحيد إلى الغاية المدنية التي هي التمتّع؛ وهما غايتان مختلفتان لا ترجع إحداهما إلى الأُخرى، لا في أصلها ولا في فروعها وثمراتها.[1]

والحاصل: أنّ الدين نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأُخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند اللّه سبحانه؛ فلابدّ في الشريعة من قوانين تتعرّض لحال المعاش على قدر الاحتياج.[2]

كلمة جامعة للمحقّق الطوسي

إنّ للمحقّق الطوسي كلمة جامعة في هذا المجال ينبغي أن نجعلها ختاماً لهذا البحث وهي قوله: «ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدهم في الأُمور الدينية، وسياسة الخارجين عن جادّة الخير والصلاح».[3]

---

۱. الميزان، ج ۴، ص ۱۱۴ـ ۱۱۶.
۲. الميزان، ج ۲، ص ۱۳۰.
۳. تلخيص المحصل، ص ۳۶۷.

المسألة الثانية عشرة

في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: واللطفُ واجبٌ لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف[1] هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلىٰ فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء.

---

(١) إنّ اللطف من القواعد الكلاميّة المهمّة عند العدلية، تبتني عليها كثير من المسائل الإعتقادية. وقد استوفينا الكلام فيها في كتاب القواعد الكلامية، فلنقتصر هنا بتوضيحات مختصرة لما في الكتاب فنقول:

ذكر الشارح تعريفين للّطف: الأوّل: قوله: «اللطف هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية». هذا هو اللّطف المقرِّب.

الثاني: قوله: «وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الإختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين». هذا هو اللطف المحصِّل.

والجامع بين اللطف المقرّب والمحصّل هو الداعوية نحو التكليف. قال السيد المرتضى:«إنّ اللطف ما دعى إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه

واحترزنا بقولنا:« ولم يكن له حظّ في التمكين» عن الآلة، فإنّ لها حظّاً في التمكين وليست لطفاً.

وقولنا: «ولم يبلغ حدّ الإلجاء»؛ لأنّ الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه.

هذا اللطف المقرِّب .

وقد يكون اللطف محصِّلاً، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف علىٰ سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين. وهذا بخلاف التكليف الّذي يطيع عنده؛ لأنّ اللطف أمر زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكّن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك التكليف لأنّ عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكّن من أن يطيع أو لايطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الّذي يطيع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: اللطف واجب؛ خلافاً للأشعرية.

والدليل علىٰ وجوبه(۲) أنّه يحصِّل غرض المكلِّف، فيكون واجباً، وإلّا لزم نقض الغرض.

داعياً».[١]

ثمّ إنّ اللطف متفرّع على التكليف. قال المحقّق الطوسي في نقد المحصل :«وهوواجب بعد ثبوت التكليف».[٢] و من هنا يظهر أنّ ما ذكره الشارح في الفرق بين التكليف واللطف لا حاجة إليه؛ ثمّ إنّ التكليف يعمّ العقلي والشرعي، فيجوز أن يكون التكليف الشرعي لطفاً في التكليف العقلي، كما صرّح به بعضهم.[٣]

(۲)ناقش فيه التفتازاني بأنّ من الجائز أن لا يكون المأمور به مراداً، فلا يلزم نقض الغرض؛ مع أنّ نقض الغرض ليس بقبيح مطلقاً، لجواز أن يتعلّق بذلك حكم و مصالح.[۴]

١.الذخيرة في علم الكلام، ص ١٨۶.

٢.نقد المحصل، ص ٣۴٣.

٣. گوهر مراد، ص ٣۵٣.

۴. شرح المقاصد، ج ۴، ص ٣٣٢.

بيان الملازمة : أنّ المكلِّف إذا علم أنّ المكلَّف لا يطيع إلّا باللطف، فلو كلّفه من دونه كان ناقضاً لغرضه؛ كمن دعا غيره إلىٰ طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلّا إذا فعل معه نوعاً من التأدّب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدّب كان ناقضاً لغرضه؛ فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالىٰ، وجب عليه؛ وإن كان من المكلّف، وجب أن يُشعِره به ويُوجبَه؛ وإن كان من غيرهما، شُرِطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

أقول: لمّا ذكر وجوب اللطف، شرع في بيان أقسامه، وهو ثلاثة:[٣]

الأوّل: أن يكون من فعل اللّٰه تعالىٰ؛ فهذا يجب على اللّٰه تعالىٰ فعله لما تقدم.

والجواب عنه: أنّ موضوع البحث هو التكليف الجدّي، لا التكليف الإمتحاني ونحوه؛ فقوله: «إنّ من الجائز أن لا يكون المأمور به مراداً»، خارج عن محلّ البحث؛ ثمّ إنّ الغرض من التكليف هو التعريض إلى الثواب، وتمكين المكلَّف من الوصول إلى السعادة والفلاح، فأيّ مصلحة تتصوّر في نقضه.

(٣) اللطف باعتبار فاعله على ثلاثة أقسام:

أ) ما يكون من فعله تعالى، كالتكاليف الشرعية، وبعث الأنبياء ونصب الأدلّة؛ فهذا يجب على اللّٰه تعالى فعله.

ب) ما يكون من فعل المكلَّف في حقّ نفسه، كوجوب تعلّم الأحكام والعمل بها، و التخلّق بالأخلاق الحسنة؛ فهذا يجب على اللّٰه تعالى إبلاغه إلى المكلّف.

ج) ما يكون من فعل المكلّف في حقّ غيره، كتبليغ الرسالة الواجب على الأنبياء، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب على الجميع، عيناً أو كفاية. قال المصنف: «وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل»؛ يعني يشترط في تكليف من كُلّف بهذه التكاليف، علم المكلِّف (بصيغة اسم الفاعل) بأنّ ذلك الغير الّذي يجب عليه إبلاغ التكليف إلى المكلَّف، يقوم بوظيفته؛ إذ لولاه لزم مناقضة الغرض.

الثاني: أن يكون من فعل المكلّف؛ فهذا يجب على اللّٰه تعالىٰ أن يعرّفه إياه ويشعره به ويوجبه عليه.

الثالث: أن يكون من فعل غيرهما؛ فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم، بأنّ ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: ووجوهُ القبح منتفيةٌ؛ والكافر لا يخلو من لطفٍ؛ والإخبارُ بالسعادة والشقاوة ليس مَفسدةً.

أقول: لمّا ذكر أقسام اللطف، شرع في الاعتراضات علىٰ وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبهات الأشاعرة ثلاثاً:

الأولىٰ: قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة؛ لأنّ جهات المصلحة لاتكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة؛ فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً علىٰ جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

وتقرير الجواب: أنّ جهات القبح معلومة لنا، لأنّا مكلّفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية:[٤] أنّ الكافر إمّا أن يكلّف مع وجود اللطف أو مع عدمه؛ والأوّل باطل و إلّا لم يكن لطفاً، لأنّ معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده؛ والثاني إمّا أن

ثمّ إنّهم ذكروا شرطاً آخر للقسم الأخير، وهو أن يكون التكليف بفعل اللطف شاملاً للّطف والمصلحة في حقّ المكلّف نفسه؛ لئلا يكون ظلماً عليه. قال المحقّق البحراني: «ثمّ لابدّ وأن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله؛ إذ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوّه عن مصلحة تعود إليه، ظلم، وهو عليه محالٌ».[١]

(۴) هذا الإعتراض يقرّر بوجهين:

الأوّل: أنّ الكافر مكلّف بالتكاليف الدينية، فهو إمّا مكلّف بها مع وجود اللطف في حقّه

---

١. قواعد المرام، ص ١١٨؛ لاحظ أيضاً: إرشاد الطالبين، ص ٢٨٧ و الاقتصاد في الإعتقاد، ص ٨٧.

يكون عدمه لعدم القدرة عليه، فيلزم تعجيز اللّٰه تعالىٰ، وهو باطل؛ أو مع وجـودها فيلزم الإخلال بالواجب.

والجواب: أنّ اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فإنّ اللطف لطف فـي نفسه، سواء حصل الملطوف فيه أولا، بل كونه لطفاً من حيث إنّه يقرّب إلى الملطوف فيه ويرجّح وجوده علىٰ عدمه، وامتناع ترجيحه إنّما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلّف، فيكون اللطف في حقّه مرجوحاً.

ويمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، وتقريره: أنّ اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلّف أصلاً؛ لأنّه تعالىٰ قادر علىٰ كلّ شيء، فإذا قدر على اللطف لكلّ مكلّف في كلّ فعل لم تقع معصية؛ لأنّه تعالىٰ لايـخلّ بـالواجب، لكـنّ الكـفر والمعاصي موجودة.

وتقرير الجواب: أن نقول: إنّما يصح أن يقال: يجب أن يلطف للمكلّف إذاكان له لطف يصلح عنده، ولا استبعاد في أن يكـون بـعض المكـلفين لا لطـف له سـوى العـلم بالمكلف[به] والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية، والكافر له هذا اللطف.

أو مع عدمه؛ والأوّل باطل، إذ لو كان اللطف موجوداً في حقّه لزم أن يكون مؤمناً ومطيعاً، والمفروض انّه كافر، فما فُرض في حقّه لطفاً لم يكن كذلك. وهذا معنى قوله: «وإلّا لم يكن لطفاً». وعلى الثاني، إمّا أن يكون اللّٰه تعالى عاجزاً عن إيجاده، و إمّا يكون اللّٰه سبحانه أخلّ بالواجب، وكلاهما باطلان في حقّه سبحانه؛ فليس فعل اللطف واجباً، وهو المطلوب.

والجواب: أنّ اللطف ليس علّة تامّة لحصول الايمان والطاعة، بل هو ـ كما تقدّم ـ داع إلى الطّاعة. والمكلّف قد يمتنع عن قبول اللطف والانتفاع به بسوء اختياره؛ وعـلى هـذا، فالكافر لا يخلو من اللطف، لكنّه لم ينتفع به.

والثانى: انّه تعالى قادر على كلّ شيء، فهو قادر على أن يلطف فى حقّ كـلّ مكـلّف بحيث يصبح مطيعاً ومؤمناً؛ فلا يبقى هناك كافر وعاص، فوجود الكافر والعـاصي دليـل

. . . .

على وجوب فعل اللطف عليه سبحانه.

يرد عليه أنّ قدرته تعالى و إن كانت صالحة لأن تمنع من وقوع الكفر والمعصية مطلقاً، لكن لازمه كون الإنسان مجبوراً في أفعاله. وهذا يناقض ما اقتضته حكمته تعالى من جعل الإنسان موجوداً مختاراً في أفعاله. ومن هنا اشترطوا في اللطف أن لا يبلغ حدّ الإلجاء والإضطرار.

وقد أجاب عنه الشارح بقوله: «ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلّفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلّف به ـ إلى قوله ـ :والكافر له هذا اللطف».

قال القاضي عبد الجبّار: «إنّ المكلّفين على طائفتين: طائفة من علم اللّٰه تعالى أنّهم ينتفعون باللطف ولا يكفرون، وأُخرى من علم أنّهم يكفرون بذلك فلا ينتفعون، وإنّما يجب فعل اللطف في حقّ الطائفة الأُولى دون الثانية».[1]

أقول: اللطف على قسمين: عامّ وخاصّ؛ و العام هو ما يقتضيه التكليف، كالوعد والوعيد ونحوهما، و هذا قد فعله تعالى في حقّ جميع المكلّفين؛ والثاني ما يقتضيه أحوال المكلّفين الخاصّة، ومثل هذا قد يختلف باختلاف حالات المكلّفين. وعلى هذا يحمل كلام عبد الجبّار.

وقريب منه ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ﴾[2] حيث قال عليه السلام : «إنّاللّٰه تبارك و تعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنّه متى علم أنّهم لا يرجعون عن الكفر والضّلال، منعهم المعاونة واللطفه وخلّى بينهم و بين اختيارهم».[3]

قال أمين الإسلام الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلّا يَكُونَ

---

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٢٠.

٢. البقرة:١٧.

٣.عيون أخبار الرضا(ع)، ج١، ص١٢٣.

الثالثة:[٥] أنّ الإخبار بأنّ المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة؛ لأنّه إغراء بالمعاصي، وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف.

والجواب: أنّ الإخبار بالجنّة ليس إغراء مطلقاً؛ لجواز أن يقترن به من الألطاف مايمتنع عنده من الإقدام على المعصية، وإذا انتفىٰ كونه إغراءً علىٰ هذا التقدير، بطل قولهم إنّه مفسدة على الإطلاق.

وأمّا الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً؛ لأنّ الإخبار إن كان للجاهل، كأبي لهب، انتفت المفسدة فيه؛ لأنه لايعلم صدق إخباره تعالىٰ، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً، كإبليس، لم يكن إخباره تعالىٰ بعاقبته داعياً إلى الإصرار على الكفر؛ لأنّه يعلم أنّه بإصراره عليه يزداد عقابه، فلا يصير مغرياً عليه.

على لِلنّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١] : «وفي هذه الآية دلالة على فساد قول من زعم أنّ عند اللّٰه تعالى من اللطف ما لو فعله بالكافر لآمن؛ لأنّه لو كان كذلك لكان للكفار الحجّة بذلك اللّٰه تعالى قائمة».[٢]

(٥) أنّ اللّٰه سبحانه أخبر بأنّ المكلّف إن آمن وأطاع، يكون من أهل الجنّة، وإن كفر وعصى، يكون من أهل النار، و الإخبار بذلك إغراء بالمفسدة؛ لأنّ المؤمن يطمئنّ بذلك بأنّه من أهل الجنّة، فلا يبالي بالمعاصي؛ والكافر ييأس عن المغفرة والفلاح، فيجترئ على المعاصي.

والجواب: أنّ الوعد والوعيد بالجنة والنّار لا يكونان مطلقاً وبلا شرط، بل الوعد بالجنّة والثواب مشروط بتتابع الإيمان والإتيان بالفرائض الإلهية، كما أنّ الوعيد بالنّار والعقاب مشروط بعدم التوبة والاستغفار والتمادي في الكفر والمعصية؛ ومع ذلك كيف يورث الوعد والوعيد رجاءً مطلقاً أو يأساً كذلك؟ بل مقتضى الوعد والوعيد كون المكلّف على خوف ورجاء، فيحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه. يقوله سبحانه: ﴿أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيلِ ساجِداً

---

١. النساء: ١٦٥.

٢. مجمع البيان، ج ٢، ص ١٤٢.

قال: ويَقْبَحُ منه تعالىٰ التعذيبُ[٦] مع منعه دون الذمّ.

أقول: المكلّف إذا منع المكلّف من اللطف قبح منه عقابه؛ لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجئ إليها. كما قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿وَلَو أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالوا ربَّنا لَوْلا أرْسَلْتَ إلَيْنا رَسُولاً﴾ (طه:١٢٤). فأخبر أنّهم ـ لو منعهم اللطف في بعثة الرسول ـ لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال. ولا يكون لهم هذا السؤال إلّا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة؛ ولا يقبح ذمّه، لأنّ الذمّ حقّ مستحقّ على القبيح غير مختصّ بالمكلَّف ، بخلاف العقاب المستحقّ للمكلّف؛ ولهذا لو بعث الإنسان غيره علىٰ فعل القبيح ففعله، لم يسقط حقّ الباعث من الذمّ، كما أنّ لإبليس ذمّ أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي.

وقائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ ويَرجُوا رَحْمَةَ ربِّهِ...﴾.[١]

قوله: «لجواز أن يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية»؛ يعني بالألطاف آيات الوعيد بالعذاب والآيات الدالة على أنّ الإرتداد عن الإيمان والمعصية يؤدّي بالمكلّف إلى النّار.

(٦) يعني تعذيبه تعالى المكلّف الكافر والعاصي من دون فعل اللطف في حقّهم، قبيح، دون الذمّ؛ فيجوز ذمّ الكافر والعاصي مع فرض عدم اللطف، ولا يجوز عقوبتهم. قال الشارح: «لأنّ الذمّ حقّ مستحق على القبيح غير مختصّ بالمكلَّف، بخلاف العقاب المستحق للمكلَّف».

أقول: الفرق بينهما غير وجيه عندنا، فالفعل القبيح الّذي أتى به المكلّف فرضاً، لا يخلو من كونه عالماً بقبحه أوجاهلاً به، فإن كان عالماً، يصحّ ذمّه وعقابه معاً؛ وإن كان جاهلاً، لا يصحّ واحد منهما، بل حقيقة العقاب ليس إلّا الذمّ الّذي يكون فاعله هو اللّٰه سبحانه. قال الحكيم اللاهيجي: «معنى قبح الظلم، مثلاً، هو أنّ فاعله يستحقّ الذمّ والجزاء بالسّوء. والجزاء بالسّوء إذا أضيف إلى اللّٰه تعالى يسمّى عقاباً».[٢]

---

١. الزمر: ٩.

٢. گوهر مراد، ص ٣٤٣.

قال: ولابدّ من المناسبة[7]، وإلّا ترجَّح بلا مُرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراضات علىٰ وجوب اللطف، شرع في ذكر أحكامه. وقد ذكر منها خمسة:

الأول: أنّه لابدّ وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة.

والمراد بالمناسبة هنا، كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلىٰ حصول الملطوف فيه. وهذا ظاهر؛ لأنّه لولا ذلك، لم يكن كونه لطفاً أولىٰ من كون غيره لطفاً، فيلزم الترجيح من غير مرجّح. ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره منالأفعال، وهو ترجيح من غير مرجّح أيضاً. وإلىٰ هذين أشار بقوله: «وإلّا ترجَّح بلا مرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين»، وعنىٰ بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه. هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الإلجاءَ.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف. وهو أن لايبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلىٰ حدّ الإلجاء؛ لأنّ الفعل الملجئ إلىٰ فعل آخر يشبه اللطف في كون كلّ منهما

وقال الشيخ محمد تقي الإصفهاني: «إنّ الذمّ والعقاب والجرح متساوقة».[1]

وأمّا الآية، فيحتمل أن يكون المراد نزول العذاب بالنسبة إلى ما لا يستقلّ العقل بقبحه من المحرّمات الشرعية.

وأمّا ذمّ إبليس أهل النّار، فيجوز أن يكون بالنسبة إلى المحرّمات الّتي كان العقل مستقلاً بقبحها، كالشرك باللّٰه تعالى، هذا في حقّ الكافرين، أو المحرّمات الّتي بيّنها الشرع وقد ارتكبها أهل النّار عن علم وإرادة.

(۷) قال السيد المرتضى: «ولابدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه؛ لأنّه داع إليه، ولو لم يكن بينهما مناسبة، لم يكن بأن يدعو إليه أولى منه بأن يدعو إلى غيره».[2]

---

١. هداية المسترشدين، ص ۴۳۳.

٢. الذخيرة، ص ۱۸۷.

داعياً إلى الفعل، غير أنّ المتكلّمين لا يسمّون الملجئ إلى الفعل لطفاً؛ فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم المكلَّفُ اللطفَ إجمالاً أو تفصيلاً.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف. وهو وجوب(٨) كونه معلوماً للمكلف إمّا بالإجمال أو بالتفصيل؛ لأنّه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما، لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه.

فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل، لم يجب التفصيل، كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا.

وإن كان اللطف لا يتمّ إلّا بالتفصيل، وجب حصوله ويكفي العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه.

---

(٨) قال الشيخ الطوسي: «ويجب أن يكون اللطف معلوماً على الوجه الّذي هو لطف فيه؛ لأنّه داعٍ إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي».[١]

ثمّ إنّ المصنّف لم يشترط العلم بالمناسبة، وإنّما أوجب العلم باللطف إجمالاً أو تفصيلاً؛ لكنّ الشارح العلاّمة أوجب العلم بالمناسبة إجمالاً، وقال: «ويكفي العلم الإجمالي في المناسبة الّتي بين اللطف والملطوف فيه».

والفاضل القوشجي خالف اشتراط العلم مطلقاً وقال: «إنّ اللطف إنّما يكون داعياً إلى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الأمر، سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلّف أو لا».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الداعوية فرع العلم، فلا يكفي وجود المناسبة في نفس الأمر، كما هو واضح.

---

١. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧.

٢. شرح التجريد، ص ٣٥٣.

قال: ويزيد[٩] اللطفُ علىٰ جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع. وهو كون اللطف مشتملاً علىٰ صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض، أو مندوباً كالنوافل. هذا فيما هو من فعلنا.

وأمّا ما كان من فعله تعالىٰ فقد بيّنّا وجوبه في حكمته.

قال: ويدخله التخييرُ.

أقول: هذا هو الحكم الخامس. وهو أنّ اللطف لا يجب أن يكون معيّناً، بل يجوز أن يدخله التخيير، بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل علىٰ جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر، فيقوم مقامه ويسدّ مسدّه؛ أمّا في حقّنا فكما في الكفّارات الثلاث، وأمّا في حقّه تعالىٰ فلجواز أن يخلق لزيدٍ ولداً يكون لطفاً له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول، وعلىٰ صورة غير صورته. وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخيّر.

قال: بشرط حسنِ البدلَيْن.

أقول: لمّا ذكر أنّ اللطف يجوز أن يدخله التخيير، نبّه علىٰ شرط كلّ واحد من البدلين (أعني اللطف وبدله)، وأطلق علىٰ كلّ واحد منهما اسم البدل بالنظر إلىٰ صاحبه؛ إذ ليس أحدهما بالأصالة أولىٰ من الآخر. وذلك الشرط كون كلّ واحدٍ منهما حسناً، ليس فيه وجه قبح. وهذا ممّا لم تتفق الآراء عليه. فإنّ جماعة من العدلية ذهبوا إلىٰ تجويز كون القبيح كالظلم منّا لطفاً قائماً مقام إمراض اللّه تعالىٰ.

---

(٩) الفعل الّذي يكون لطفاً، يجب أن يشتمل على صفة زائدة على حسنه. و قد تقدّم أنّ الحسن عندهم مالا يستحقّ فاعله الذمّ، سواء استحق المدح أو لا. فالمقصود من اشتمال اللطف على صفة زائدة على الحسن، كونه بحيث يمدح فاعله، بأن يكون من صفات الكمال. وإذا كان كذلك، فيكون واجباً على اللّه تعالى، بمعنى أنّه مقتضى جوده وحكمته.

واستدلّوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالىٰ لطفاً، هو حصول المشاقّ وتذكّر العقاب. وذلك حاصل بالظلم منّا، فجاز أن يقوم مقامه.

وهذا ليس بجيّدٍ؛ لأنّ كونه لطفاً جهة وجوب، والقبيح ليس له جهة وجوب، واللطف إنّما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم؛ كما نقول:إنّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

وهذا التفسير يشمل جميع أقسام اللطف باعتبار فاعله (أي الّذي يصدر من اللّٰه تعالى مباشرة، أو يصدر من المكلّفين) وموافق لإطلاق كلام المصنّف. فلا وجه لتخصيصه بما يكون من فعل المكلّف، كما عن الشارح العلاّمة.

المسألة الثالثة عشرة

في الألم ووجه حسنه

قال: وبعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً، وبعضه حسنٌ يصدر منه تعالىٰ ومنّا. وحُسْنُه إمّا لإستحقاقه، أو لإشتماله على النفع، أو دفع الضرر الزائدَيْن، أو لكونه عادياً، أو علىٰ وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث:

الأوّل: في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله.

اعلم أنّا قد بيّنّا[1] وجوب الألطاف والمصالح؛ وهي ضربان: مصالح في الدين، ومصالح في الدنيا، أعني المنافع الدنياوية. ومصالح الدين إمّا مضارّ أو منافع؛ والمضارّ منها آلام وأمراض وغيرها، كالآجال والغلاء؛ والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص. فلأجل هذا بحث المصنف ﵀ عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولمّا كانت الآلام تستلزم الأعواض، وجب البحث عنها أيضاً.

---

(١) إنّ المصالح تنقسم إلى ما يكون مصلحة في الدّين، وإلى ما يكون مصلحة في الدنيا؛ فمصالح الدين هي الألطاف، ومصالح الدنيا هي الأُمور الّتي ينتفع بها الحيّ ولا يستضرّ بها حيّ آخر من الأحياء، ولا يكون فيها وجه قبح؛ مثلاً، يجوز أن يعلم اللّٰه تعالى إن رزق شخصاً

البحث الثاني: اختلف الناس في قبح الألم وحسنه. فذهبت الثنوية إلىٰ قبح جميع الآلام، وذهبت المجبرة إلىٰ حسن جميعها من اللّٰه تعالىٰ، وذهبت البكرية(٢) وأهل التناسخ والعدلية إلىٰ حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث : في علّة الحسن. اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن:

فقال أهل(٣) التناسخ: إنّ علة الحسن هي الاستحقاق لا غير؛ لأنّ النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوباً، استحقت الألم عليها. وهذا أيضاً قول البكرية.

مائة دينار انتفع به عاجلاً وآجلاً ولا يستضرّ به غيره ولا وجه من وجوه القبح.[١]

فقوله: «إنّا قد بيّنا وجوب الألطاف والمصالح» إنما يتمّ في اللطف، دون الأصلح الّذي لم يبحث عنه بعد.

وعلى كلّ تقدير، فصلة هذه المسألة بمسألة اللطف. هي أنّ اللطف كما قد يتحقّق باللّذة قد يتحقّق بالألم؛ لكنّ الألم قد يكون على الإبتداء، وقد يكون على وجه الإستحقاق. ولهما من حيث اللطف أحكام مختلفة، فلزم البحث عن الألم وأحكامه عقيب البحث عن اللطف.

(٢) هم أصحاب بكر بن أُخت عبد الواحد بن زيد. وكان بكر معاصراً لضرار وصفوان. وظهر خلافاتهم فى أيّام واصل بن عطاء، مؤسّس مذهب المعتزلة المتوفّى عام ١٣١هـ ق، وسمّاه صاحب *ميزان الإعتدال* «بكر بن زياد الباهليّ». وقد زعم بكر أنّ الأطفال فى المهد لا يألمون وإن قطعوا أو حرّقوا، وأجاز أن يكونوا فى وقت الضرب والقطع والإحراق متلذذين مع ظهور البكاء والصياح منهم.[٢]

(٣) والّذي يبطل قول الثنوية، هو أنّ العقلاء بأسرهم يستحسنون ذمّ المسيء في وجهه، مع علمهم بانّ ذمّهم له يؤلمه ويؤذيه؛ وإنّما يستحسنون ذلك لكونه مستحقّاً.

---

١. المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٩٧.

٢. انظر: البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٢١٢ـ٢١٣.

وقالت المعتزلة أنّه يحسن عند شروط:

أحدها: أن يكون مستحقاً؛

وثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفىٰ عليها؛

وثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها؛

ورابعها: أن يكون مفعولاً علىٰ مجرى العادة؛ كما يفعله اللّٰه تعالىٰ بالحيّ إذا ألقيناه في النار؛

وخامسها: أن يكون مفعولاً علىٰ سبيل الدفع عن النفس؛ كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا.

لأنّا متىٰ علمنا اشتمال الألم علىٰ أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

قال: ولابدّ[4] في المشتمِل علىٰ النفع من اللطف.

والّذي يبطل قولهم وقول البكرية والتناسخية، أنّ العقلاء كما يستحسنون ذمّ المسيء، يستحسنون شرب الأدوية وشرب غيرهم إيّاها، إذا رجوا بذلك دفع الأمراض، وكذا يستحسنون إتعاب أنفسهم وأولادهم في طلب العلوم والآداب، رجاء أن يصلوا بذلك إلى منفعة أو اندفاع ضرر؛ فإذاحسن ذلك مع الرجاء والظنّ، ففي صورة العلم أولى.

والّذي يبطل قول المجبرة، أنّ الظلم يقبح لكونه ظلماً، فيقبح من كلّ فاعل.[1]

(٢) اختلفت العدلية في وجه حسن الألم الإبتدائي على ثلاثة أقوال:

أ) قال أبو هاشم الجبّائي: لا يحسن إلّا إذا كان فيه عوض زائد، ليخرج عن كونه ظلماً؛ ولطف للمتألّم أو غيره، ليخرج عن كونه عبثاً. وهذا مختار متكلّمي الإمامية.

ب) قال أبو علي الجبّائي: يحسن الألم الإبتدائي بالعوض وإن لم يكن لطفاً. واستدلّ عليه بأنّ الألم إذا فعل للعوض، فقد فعل لغرض لا سبيل إليه إلّا بالألم؛ وذلك لأنّه توصل إلى نفع مستحقّ، فلو لم يفعل الألم لم يكن النفع مستحقّاً. والنفع المستحقّ له مزيّة في النفس

١.الذخيرة، ص ٢١١؛ المنقذ من التقليد، ج١، ص٣٠٧.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله اللّٰه تعالىٰ، لاشتماله علىٰ نفع المتألّم. وهو كونه مشتملاً على اللطف إمّا للمتألّم أو لغيره؛ لأن خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي يختار المؤلم معه الألم يستلزم الظلم، وخلوّه عن اللطف يستلزم العبث. وهما قبيحان؛ فلابدّ من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم. وهنا اختلف الشيخان :

فقال أبو علي: إنّ علّة قبح الألم كونه ظلماً لا غير، فلم يشترط هذا الشرط.

وقال أبو هاشم: إنّه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً؛ فأوجب في الأمراض التي يفعلها اللّٰه تعالىٰ في الصبيان مع الأعواض الزائدة، اشتمالها على اللطف لمكلّف آخر؛ ولهذا يقبح منّا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة.

ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب *نهاية المرام*.

قال: ويجوز في المستحق كونه عقاباً.

ليست للنفع للتفضّل.[1]

وأجاب عنه أبو هاشم بأنّ النفع المستحقّ إنّما يكون أوقع من المتفضّل به إذاكان من جهة من يؤنف تفضّله؛ أي ليس من الكرام والأسخياء الّذين لا يريدون بإعطائهم جزاء ولا شكوراً، وأمّا من لا يؤنف تفضّله، فلا مزيّة لما يستحقّ منه على ما يتفضّل به.[2]

ج: قال عبّاد بن سليمان الصيمري: أنّ الألم يحسن إذاكان فيه لطف للمتألّم، وإن لم يكن فيه عوض.[3] واستدلّ عليه بأنّ الألم كما يحسن لنفع يقابله، كذلك يحسن لنفع يقابل ما يؤدّي إليه الألم. ألا ترى أنّه كما يحسن من الإنسان أن يتحمّل المشقّة في البيع والشرى لربح يقابله، كذلك يحسن أن يتعب نفسه بالسفر، لأنّه يؤدّي إلى بيع متاع في بلد يربح عليه، وإن لم يكن الربح مقابلاً للتعب في السفر، لأنّه مقابل لبيع المتاع وإخراجه من ملكه.

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٢٠.

٢. نفس المصدر.

٣. إرشاد الطالبين، ص ٢١٨.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري[٥]؛ فإنّه جوّز أن تقع الأمراض في الكفّار والفسّاق عقاباً للكافر والفاسق؛ لأنّه ألم واصل إلى المستحق، فأمكن أن يكون عقاباً، ويكون تعجيله قد اشتمل علىٰ مصلحة لبعض المكلّفين كما في الحدود.

ومنع قاضي القضاة[٦] من ذلك وجزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات؛ لأنّه يجب

وأُجيب بأنّ الثواب يكون مستحقاً بطريق التعظيم والتبجيل، وذلك لا يستحقّ إلّا بما فعله المكلّف من الطاعة؛ فكيف يجعل في مقابل الألم الّذي فعل به وليس من فعله، وما يستحقّه المتألّم بالألم الّذي فعل به يجري مجرى أرش الجناية وقيمة المثل في خلوّه من التعظيم والتبجيل.

وعلى هذا، فلو أتى المكلّف بالطاعة من دون ذلك الألم الّذي فرضناه لطفاً له، يستحقّ ذلك الثواب؛ فيبقى الألم خالياً ممّا يقابله من نفع أو دفع ضرر، فيكون ظلماً.[١]

أقول: المفروض انّ الألم لطف في التكليف؛ يعني أنّه دعى المكلّف إلى الطاعة الّتي استحقّ بها الثواب؛ ففرض الإتيان بالطاعة من دون اللطف خارج عن البحث. فالصحيح في الجواب ما ذكره الشارح كما سيجيء.

(٥) ذهب أبو الحسين البصري إلى أنّ الألم المستحقّ، يجوز أن يكون عقوبة؛ كالأمراض الواقعة في الكفّار والفسّاق. وهذا ما اختاره المصنّف بقوله: «ويجوز في المستحقّ كونه عقاباً».

وقول الشارح: «ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلّفين»، جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ تعجيل العقوبة تنافي أصل اللطف؛ لاحتمال التوبة لو تأخّرت العقوبة إلى القيامة. فأجاب بانّ تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلّفين، كما في الحدود الّتي هي عقوبة عاجلة للعاصين ولطف في حقّهم وفي حقّ غيرهم.

(٦) وهو عبد الجبّار المعتزلي المتوفى عام ٤١٤هـ كان معاصراً للشيخ المفيد. وقد ذكر

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص٣٢١ـ ٣٢٢.

عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب.

والجواب: المنع من عدم اللزوم في العقاب؛ لأن الرضا يطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل. وهو مشترك بين العقاب والمحنة.

والثاني: موافقة الفعل للشهوة، وهذا غير مقدور للعبد. فلا يجب في المحنة ولا في العقاب، وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب، فكذلك الصبر علىٰ ذلك الاعتقاد واجب بأن لايظهر خلاف الرضا، وهو الجزع؛ ويجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنّه لو تمكّن من دفع المرض الّذي هو مصلحة له، لايدفعه ولايمتنع منه.

قال: ولا يكفي اللطفُ في ألم المكلّف في الحُسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة. وجوّز بعض المشايخ(٧) إدخال الألم على المكلّف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار، وإن لم يحصل في مقابلته عوض؛ لأنّ الألم كما يحسن لنفع يقابله، فكذا يحسن لما يؤدّي إليه الألم، ولهذا حسن منّا تحمّل مشاقّ السفر لربح يقابل السلعة ولايقابل مشاقّ السفر، ولمّا كان مشاقّ السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة، فكذا الألم الّذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة؛ فحسن فعله وإن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع.

وحجة الأوائل أنّ الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً، والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع، والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم؛ فيبقى الألم مجرّداً عن النفع وذلك قبيح.(٨)

قال: ولا يحسُنُ مع اشتمال اللّذة علىٰ لطفيّته.

الشارح دليله مع ردّه، فلا نطيل بتكراره.

(٧) إشارة إلى قول عبّاد بن سليمان الصيمري المتقدّم ذكره.

(٨) أقول: إذا كان الألم بما أنّه لطف محصّل للطاعة سبباً لحصول الطاعة التي هي سبب لاستحقاق الثواب، فالثواب كما يستند إلى الطاعة يستند إلى الألم؛ فلم يكن الألم مجرّداً عن

اقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري، خلافاً لأبي هاشم.

وتقرير مذهب أبي هاشم: أنّا لو فرضنا اشتمال اللّذة على اللطف الّذي اشتمل عليه الألم، هل يحسن منه تعالىٰ فعل الألم بالحيّ لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الّذي يختاره المتألّم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم، لأنّ الألم المشتمل على المنفعة الموفية، في حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعدّ العقلاء مشاقّ السفر الموصلة إلى الأرباح مضارّاً، وإذا كان الألم في حكم المنفعة، صار حصول اللطف في تقدير منفعتين،[9] فيتخيّر الحكيم في أيّهما شاء.

وأبو الحسين منع ذلك؛ لأنّ الألم إنّما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلّا ذلك الألم؛ ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم، كان ذلك الألم ضرراً وعبثاً؛ ولهذا يعدّ العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

قال: ولا يشترط[10] في الحسن اختيارُ المتألّم بالفعل.

النفع، فليس بقبيح.

نعم، ما ذكره عباد بن سليمان، لا يصدق في الألم الذي لا يكون سبباً لحصول الطاعة؛ كما في غير المكلّفين، وفي المكلّف الذي يأتي بالطاعة، سواء تحقّق الألم أو لا، وكما إذا وقع الألم على المكلّف و مات قبل وقت العمل بالتكليف ونحو ذلك.

وبذلك يحدث قول رابع في المسألة وهو التفصيل بين كون الألم لطفاً محصّلاً وبين عدم كونه كذلك؛ ففي الأوّل يكون الألم حسناً بلا وجوب العوض؛ وفي الثاني لا يكون حسناً إلّا بالعوض.

(۹) يعني بالمنفعتين: العوض الزائد العائد إلى المتألّم، والمنفعة المفروضة العائدة إليه.

(۱۰) هذا جواب عمّا قد يقال: إنّ من المتألّمين من يرجّح السلامة على الألم ولا يعتني بما يعطى له من العوض الزائد؛ وعلى هذا، فلا يجوز الحكم بحسن الألم الإبتدائي مطلقاً، بل ينبغي إحالته إلى اختيار المكلّفين.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداءً من الله تعالىٰ اختيار المتألّم للعوض الزائد عليه بالفعل؛ لأنّ اعتبار الاختيار إنّما يكون في النفع الّذي يتفاوت فيه اختيار المتألّمين؛ فأمّا النفع البالغ إلىٰ حدّ لا يجوز اختلاف الاختيار فيه، فإنّه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل. وهذا هو العوض المستحقّ عليه تعالىٰ.

والجواب أنّ العوض الزائد، بحيث يختاره كلّ عاقل على الألم الموقّت في الدنيا. وما قد يرى من ترجيح السلامة على مثل هذا الألم، إنّما هو للجهل بحقيقة الأمر والغفلة عن الحياة الأبدية. والله تعالى إنّما يفعل بعباده ما هو أصلح بحالهم لا ما تشتهيه أنفسهم. روى الصدوق باسناده عن عبد الله بن مسعود قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وآله إذ تبسّم؛ فقلت له: مالك يا رسول الله؟ قال: «عجبت من المؤمن وجزعه من السّقم؛ ولو يعلم ما له في السّقم من الثواب، لأحبّ أن لا يزال سقيماً حتّى يلقى الله ربّه عزّوجلّ».[1]

وروى عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «كان فيما أوحى الله عزّوجلّ إلى موسى عليه السلام، أن يا موسى ما خلقتُ خلقاً أحب إليّ من عبدي المؤمن؛ وإنّما أبتليه لما هو خيرٌ له وأُعافيه لما هو خيرٌ له، وأنا أعلم بما يصلح عليه أمر عبدي؛ فليصبر على بلائي، وليشكر نعمائي، وليرض بقضائي، أكتبه في الصدّيقين عندي، إذا عمل برضائي فأطاع أمري».[2]

---

١. التوحيد، الباب ٦٢، الحديث ٣.

٢. نفس المصدر، الحديث ١٣.

المسألة الرابعة عشرة

في الأعواض

قال: والعوضُ[1] نفع مستحقّ خالٍ عن تعظيم وإجلال.

---

(١) عرّف المصنّف العوض بأنّه نفع مستحقّ خال عن تعظيم وإجلال. قال السيد المرتضى: «اعلم أنّ المنافع الّتي عرض اللّه تعالى الأحياء لها ثلاث: منفعة تفضّل، ومنفعة عوض، ومنفعة ثواب.

فأمّا المنفعة على سبيل التفضّل، فهي الواقعة ابتداءً من غير سبب استحقاق ولفاعلها أن يفعلها وله أن لا يفعلها.

وأمّا منفعة العوض، فهي المنفعة المستحقّة لا على وجه التعظيم والتبجيل.

فمنفعة العوض تبين من التفضّل بالاستحقاق،والثواب يبين من العوض بالتعظيم والتبجيل المصاحبين له.

فكان التفضّل أصلاً لسائر المنافع، من حيث يجب تقدّمه وتأخّر ما عداه؛ لأنّه لا سبيل للمنتفع أن ينتفع بشيء دون أن يكون حياله شهوة، والإبتداء بخلق الحياة والشهوة تفضّل، فقد صحّ أنّه لا سبيل إلى النفع بمنفعة العوض والثواب إلّا بعد تقدّم التفضّل.

فأمّا المنفعة بالثّواب فهي الأصل للمنفعة بالعوض؛ لأنّ الآلام و ما جرى مجرى الآلام ممّا يستحقّ به العوض، متى لم يكن فيها إعتبار يفضي إلى الثواب ويستحقّ به، لم يحسن

أقول: لمّا ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقّبه بالعوض الزائد، وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه، وبدأ بتحديده؛ فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق، وقيد المستحق فصل يميّزه عن النفع المتفضّل به، وقيد الخلوّ عن التعظيم والإجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق(۲) عليه تعالىٰ بإنزالِ الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم، سواءٌ استندت إلىٰ علم ضروري أو مكتسبٍ أو ظنٍ، لا ما تستند إلىٰ فعل العبد، وأمرِ عباده بالمضارّ أو إباحتِه وتمكين غير العاقل.

اقول: هذه الوجوه التي يستحقّ بها العوض على اللّٰه تعالىٰ:

أحداً من المكلّفين ما كان يحسن منه أن يبتدئ بالآلام وأن عوّض عليها.

فعلها وجرى عندنا مجرى العبث. ولهذا نقول إنّ اللّٰه تبارك و تعالى لو لم يكلّف والأحياء على ضروب: فمنهم من عرض للمنافع الثلاث، ومنهم من عرض لاثنين، ومنهم من عرض لواحدة. والمكلّف المعرض للثواب لابدّ أن يكون منفوعا بالتفضّل من الوجه الّذي قلناه؛ لأنّه إذا خلق حيّاً وجعل له القدرة والشهوة والعقل وضروب التمكين، فقد نفع بالتفضّل، وليس يجب فيمن هذه حاله أن يكون منفوعاً بالعوض؛ لأنّه لا يمنع أن يخلو المكلّف منّا من ألم يبتدوٴه اللّٰه به؛ فلا يكون معرضاً للعوض، فمتى عرض له فقد تكاملت فيه المنافع فصار المكلّف مقطوعاً على تعريضه لاثنتين من المنافع ويجوز تكامل الثلاث له».[1]

(۲) إشارة إلى وجوب العوض على اللّٰه سبحانه بالأسباب الّتي سيأتي شرحها. والوجه في وجوب العوض، هو خروج إيلامه تعالى من أن يكون ظلماً على المتألّم؛ إذ لو لم يضمن في مقابلته العوض، لكان إيلامه ظلماً قبيحاً، لحصول حقيقة الظلم فيه، وهو الإضرار على غير المستحق.[2]

---

۱. الأمالي للسيد المرتضى، ج۱، ص۳۶ـ ۳۷.

۲.راجع: المنقذ من التقليد، ج۱، ص۳۳۰.

الأوّل: إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره. وقد سبق بيان وجوب[٣] العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالىٰ لمصلحة الغير؛ لأنّه لا فرق بين تفويت المنافع وإنزال المضارّ، فلو أمات اللّٰه تعالىٰ ابناً لزيدٍ، وكان في معلومه تعالىٰ أنّه لو عاش لانتفع به زيد، لاستحق عليه تعالىٰ العوض عمّا فاته من منافع ولده؛ ولو كان في معلومه تعالىٰ عدم انتفاعه به لأنّه يموت قبل الانتفاع به، لم يستحقّ به عوضاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالىٰ.

وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك، سواءً شعر بهلاك ماله أو لم يشعر؛ لأن تفويت المنفعة كإنزال الألم، ولو آلمَهُ ولم يشعر به لاستحق العوض، فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها. وعندي[٤] في هذا الوجه نظر.

الثالث: إنزال الغموم، بأن يفعل اللّٰه تعالىٰ أسباب الغمّ؛ لأنّ[٥] الغمّ يجري مجرى الضرر في العقل، سواء كان الغمّ علماً ضرورياً[٦] بنزول مصيبة أو وصول ألم، أو كان

---

(٣) لأنّه يستند إلى الأسباب الطبيعية الّتي لا تؤثّر إلّا بإذن من اللّٰه سبحانه ومشيئته. فهي في الحقيقة سنن اللّٰه الجارية في عالم الطبيعة. فإذا لم يكن المكلّف مستحقاً لذلك الألم ـ كما هو الفرض ـ يستحقّ العوض؛ إذ لولاه لكان ذلك إضراراً على غير المستحقّ وهو ظلم قبيح.

(٤) ولعلّ الوجه في نظره هذا، هو أنّ تفويت المنفعة ليس بإضرار، فلا يصدق عليه حدّ الظلم، فلا يكون قبيحاً.

(٥) لأنّ هذا نوع من الإضرار، أي الإضرار الروحي؛ كما كان إنزال الآلام إضراراً بدنياً. و هذا يتمّ إذا تحقّق الغمّ والحزن بأسباب طبيعية غير بشريّة.

(٦) نزول الغمّ و الحزن على الإنسان، تارة يكون بعلم ضروري، كما إذا مات أحد أحبّاء الإنسان عنده؛ وأُخرى يكون بعلم كسبي، كما إذا أخبره من يوثق به بموت أحد أحبّائه؛ وثالثة

ظنّاً بأن يغتمّ عند أمارة لوصول مضرّة أو فوات منفعة، أو كان علماً مكتسباً؛ لأنّ اللّٰه تعالىٰ هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن، فلمّا كان سبب الغمّ منه تعالىٰ كان العوض عليه.

وأمّا الغمّ الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالىٰ، نحو[٧] أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضررٍ به أو فواتَ منفعةٍ، فإنّه لا عوض فيه عليه تعالىٰ. ولو[٨] فعل

يكون بظنّ حاصل له من أمارات وقوع ما يورث غمّاً وحزناً، كما إذا رأى سبعاً وظنّ أنّه قد يهجم عليه، أو رأى غيماً في الصيف وظنّ نزول المطر فيغتمّ لإفساد زرعه مثلاً و نحو ذلك. ففي جميع هذه الصُّور، الغمّ الحاصل للإنسان إنّما هو مسبَّب عن أسباب طبيعيّة. وهي لا تؤثّر إلّا بإذن من اللّٰه تعالى ومشيئته، وليست هي من الأسباب الإختيارية حتى ينسب الأثر إلى إرادة السبب المباشر للأثر؛ وعلى هذا، فيستحقّ المتألم العوض على اللّٰه سبحانه بالدليل المتقدّم.

(٧) لا شك أنّ الحوادث تنتهي إلى إرادة اللّٰه تعالى الأزلية، سواء في ذلك الحوادث الطبيعية والأفعال البشرية؛ لكنّ الفرق بينهما، أنّ في الأفعال الإنسانيّة هناك دوراً وتأثيراً لإرادة الإنسان في تعيين جهة الفعل ونحو وقوعه. ومن هنا قلنا: إنّ الآلام الصادرة من الإنسان بعضهم على آخرين لا يستحقّ عليها العوض على اللّٰه سبحانه. وهذا الفرض أي الغمّ الحاصل من العبد نفسه، من هذا القبيل؛ إذ لم يكن هناك سبب طبيعي لحصول الغمّ في نفس الأمر و عالم الواقع، وإنّما الإنسان تصوّر وجوده واعتقد به خطأً، والإنسان وماله من الآثار والخواصّ، وإن كان مستنداً إلى مشيئة اللّٰه سبحانه ـ إذ هو مسبِّب الأسباب ـ لكنّ الفارق بينه و بين سائر الأسباب الطبيعية هو الإختيار، فما يرجع إلى اختياره من الأُمور هو المسؤول دون غيره.

(٨) هذا ينافي قوله في ذيل الوجه الثاني، حيث قال: «ولو آلمه ولم يشعر به لاستحقّ العوض و كذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها». ويمكن أن يقال: العبارة المتأخرة هي

به تعالىٰ فعلاً لو شعر به لاغتمّ، نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلىٰ أن يموت، فإنّه لا يستحق العوض عليه تعالىٰ؛ لأنّه إذا لم يشعر به لم يغتمّ به.

الرابع: أمر اللّٰه تعالىٰ عباده بـإيلام(٩) الحـيوان أو ابـاحَتُهُ، سـواء كـان الأمـر للإيجاب، كالذبح في الهدي والكفارة والنذر، أو للندب، كالضحايا، فإنّ العوض في ذلك كلّه على اللّٰه تعالىٰ؛ لاستلزام الأمر والإباحة الحُسْـن. والألم إنّـما يـحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدّاً يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل، مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام. وقد اختلف أهل العدل هنا علىٰ أربعة أقوال:

فذهب بعضهم إلىٰ أنّ العوض على اللّٰه تعالىٰ مطلقاً. ويعزى هذا القول الى أبي علي الجُبّائي.

وقال آخرون: إنّ العوض علىٰ فاعل الألم. وهو قول يحكى عن أبي علي أيضاً.

وقال آخرون: لا عوض هنا على اللّٰه تعالىٰ ولا على الحيوان.

المختار عنده، وما تقدّم فى ذيل الوجه الثانى هو المختار عند غيره، كما قال:«وعندى فى هذا الوجه نظر».

(٩) وقد يكون الأمر بالايلام في حقّ الإنسان، كالختان، والكيّ وقطع العضو ونحوه في المعالجات.

قيل: «وجوب العوض في هذا القسم ظاهر. أمّا في القسم الأوّل، فالعوض إنّما يـتصوّر على أن يكون الحيوان محشوراً في الآخرة، كما هو مذهب البعض».[١]

أقول: وجوب العوض في هذا القسم في محلّ المنع؛ إذ هذه الآلام إنّما تحدث في الإنسان لما يستتبعه من المنافع العظيمة أو دفع مضارّ كذلك؛ فلا إضرار في الحقيقة، فلا يستحقّ بها العوض.

---

١. توضيح المراد، ص ٦١٣.

وقال قاضي القضاة: إن كان الحيوان مُلجأً[١٠] إلى الإيلام، كـان العـوض عـليه تعالى؛ وإن لم يكن ملجأً، كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأوّلون: بأنّه تعالىٰ مكّنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلام، مع إمكان عدم الميل، ولم يجعل له عقلاً يميّز به حسن الألم من قبحه، ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر، مع إمكان ذلك كله؛ فكان ذلك بمنزلة الإغراء؛ فلولا تكفّله تعالىٰ بـالعوض، لقبح منه ذلك.

واحتج الآخرون : بقوله ﷺ : «إنّ اللّٰه تعالىٰ ينتصف للجمّاء[١١] من القرناء».

واحتج النافون للعوض: بقوله ﷺ : «جرح العجماء جُبار».[١٢]

واحتج القاضي بأنّ التمكين لايقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكّن، وإلّا لوجب عوض القتل علىٰ صانع السيف. بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل فـي الحقيقة إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمّه دون الملجأ؛ وبأنّ العوض لو كان عليه تعالىٰ لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأوّل: أنّه لا دلالة[١٣] في الحديث علىٰ أنّه تعالىٰ ينتصف للجمّاء

---

(١٠) لعلّه أراد بالإلجاء الإضطرار إلى الفعل، كالجوع الشديد الّذي يـضطرّ الحـيوان إلى الإيلام.

(١١) الجمّاء على زنة الخيّاط، الكبش لا قرن له، والمحارب لا رمح معه؛ والمقصود هنا هو الأوّل.

روى الحـديث أحمـد بـن حنبـل بـإسنـاده عـن أبـي هـريـرة عن رسول اللّٰه ﷺ [١] ورواه العلاّمة المجلسي عن المحاسن عن علي ﷺ.[٢]

(١٢) أي هدر ليس بإزائه قصاص أو عوض.

(١٣) حاصله أنّ الانتصاف في الحديث يتصور على وجهين:

الأوّل: نقله تعالى ما يستحقّه القرناء من الأعواض بما ورد عليها من الآلام، إلى الجمّاء؛

---

١. المسند، ج ٢، ص ٣٦٣.

٢. بحار الأنوار، ج ٧، ص ٢٦٥.

بأن ينقل أعواض القرناء إليها، وهو يصدق بتعويض اللّٰه تعالىٰ إياها؛ كما أنّ السيّد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده. مع أنّه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء، والمظلوم بالجمّاء لضعفه.

وعن الثانـي: أن المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث: بالفرق؛ فإنّ القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض علىٰ صانع السيف، بخلاف السبع.

وعن الرابع[١٤]: أنّه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن؛ كما أنّه يحسن منّا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف[١٥] الإحراق عند الإلقاء في النار والقتلِ عند شهادةِ الزور.

وهذا ما رامه قائل هذا القول.

الثاني: أن يعطي اللّٰه تعالى للجمّاء أعواضاً لما وقع عليها من الألم من القرناء. وهذا ينطبق على القول الأوّل.

ومع وجود هذا الإحتمال، لا وجه للاستدلال به على القول الثاني.

(١٤) يعني به الوجه الأخير للقاضي. و هو قوله:«وبأنّ العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الألم».

توضيح الدليل:أنّ إيلامه تعالى مع العوض حسن، والمنع من الحسن قبيح، مع أنّ منع الحيوان عن الإيلام حسن.

و توضيح الجواب: أنّ المنع من الحسن ليس بقبيح مطلقاً، بل قد يكون حسناً إذا كان له وجه حسن آكد وأشد؛ كما أنّ شرب الخمر للصبي ليس بقبيح، بل هو حسن، بمعنى عدم المنع منه، مع أنّ المنع منه حسن بلا إشكال. وكذلك منع من له حق العقوبة، فإنّ فعله حسن، مع أنّ المنع منه أيضاً حسن.

(١٥) قد تقدّم أنّ من شروط العوض الواجب على اللّٰه تعالى أن لا يكون الألم مستنداً إلى

أقول: إذا طرحنا صبياً في النار فاحترق، فإنّ الفاعل للألم هو اللّه تعالىٰ، والعوض علينا نحن؛ لأنّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة، واللّه تعالىٰ قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطارح كأنّه الموصل إليه الألم؛ فلهذا كان العوض علينا، دونه تعالىٰ.

وكذلك إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل، فإنّ العوض على الشهود، وإن كان اللّه تعالىٰ قد أوجب القتل والإمام تولاّهٌ. وليس عليهما عوض، لأنّهما أوجبا بشهادتهما على الامام إيصال الألم إليه من جهة الشرع؛ فصار كأنهما فعلاه.

لايقال: هذا يوجب العوض عليه تعالىٰ لأنّه هو الموجب على الإمام قتله.

لأنّانقول: قبول الشاهدين عادة شرعية يجب إجراؤها علىٰ قانونها، كالعادات الحسيّات. فكما وجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاءً لحقّ العادة الحسية، كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاءً لحقّ العادة الشرعية. والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

قال: والإنتصافُ(١٦) عليه تعالىٰ واجبٌ عقلاً وسمعاً.

اختيار المتألّم أو إلى فرد آخر، فإذا صدر الألم من اللّه تعالى بواسطة إرادة المتألّم أو فرد آخر، فلا يجب العوض عليه سبحانه. و المثالان من هذا القبيل. و قوله:«ليس عليهما» أي على الله تعالى و على الإمام، و قوله: «لأنّهما أوجبا» أي الشاهدان.

(١٦) الإنتصاف هو الإنتقام على السبيل الإنصاف والعدل. يقال: انتصف منه: أخذ حقّه منه كاملاً، حتى صار وإيّاه على النصف، وانتقم منه لطلب العدل.[١]

إنّ هاهنا أمرين:

أحدهما: انتقامه تعالى من الظالمين بنصرة المظلومين وإهلاك الظالمين. وتدلّ عليه نصوص الكتاب والسنّة. قال سبحانه: ﴿فَانْتَقَمْنا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكانَ حَقّاً عَلَيْنا نَصر

---

١. أقرب الموارد، ج ٢، ص١٣٠٨.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك: فذهب قوم منهم إلىٰ أن الإنتصاف للمظلوم من الظالم واجب على اللّٰه تعالىٰ عقلاً؛ لأنّه هو المدبّر لعباده، فنظره كنظر الوالد لوُلده؛ فكما يجب على الوالد الإنتصاف، كذلك يجب عليه تعالىٰ، قياساً للغائب على الشاهد.

وقال آخرون منهم: إنّه يجب سمعاً، لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده وتأديبهم؛

الْمُؤْمِنِين﴾.[1]

وقال الإمام علي عليه السلام : «**ولئن أمهل اللّٰه الظالم فلن يفوت أخذه وهو له بالمرصاد على مجاز طريقه و بموضع الشجا من مساغ ريقه**».[2]

وثانيهما: الإنتقام من الظالم بأخذ حقّ المظلوم منه وإعطائه إليه. وهذا إمّا في الدنيا وإمّا في الآخرة؛ أمّا في الدنيا، فقد أمر اللّٰه تعالى المؤمنين وأئمّة العدل بالقيام لطلب حقوقهم وأخذها من الظالمين. قال سبحانه: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَأَنَّ اللّٰهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِير**﴾.[3]

وقال الإمام علي عليه السلام : «**أيّها الناس أعينوني على أنفسكم وأيم اللّٰه لأنصفنّ المظلوم من ظالمه ولأقودنّ الظالم بخزامته، حتى أورده منهل الحقّ، وإن كان كارهاً**».[4]

وأمّا في الآخرة، فيدلّ عليه الكتاب والسنّة. قال سبحانه: ﴿**يَومَ نَبْطِش البَطْشَةَ الكُبرى انّا مُنْتَقِمُون**﴾ .[5] وقال سبحانه: ﴿**إِنّا مِنَ الْمُجْرِمينَ مُنْتَقِمُون**﴾،[6] وقال سبحانه: ﴿**لَهُمْ عَذابٌ شَديدٌ وَاللّٰهُ عَزيزٌ ذو انْتِقام**﴾.[7]

وعن الإمام علي عليه السلام قال: «**الذنوب ثلاثة، فذنب مغفور، وذنب غير مغفور، وذنب نرجو ونخاف عليه. أمّا الذنب المغفور، فعبد عاقبه اللّٰه تعالى على ذنبه في الدنيا؛ فاللّٰه أحكم**

---

١. الروم: ٤٧.
٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩٧.
٣. الحج: ٣٩.
٤. نفس المصدر، الخطبة ١٣٦.
٥. الدخان: ١٦.
٦. السجدة: ٢٢.
٧. آل عمران: ٤.

أمّا الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم ودفعه إلى المظلوم، فلا نسلّم وجوبه عقلاً، بل يحسن منّا تركهم إلىٰ أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض.

والمصنف ﷺ اختار وجوبه عقلاً وسمعاً.

أمّا من حيث العقل: فلأنّ ترك الإنتصاف منه تعالىٰ، يستدعي ضياع حقّ المظلوم؛ لأنّه تعالى مكّن الظالم وخلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى علـى مـنعه ولم يمكّن المظلوم من الإنتصاف؛ فلولا تكفّله تعالىٰ بالإنتصاف، لضاع حـقّ المـظلوم، وذلك قبيح عقلاً.

وأمّا من حيث السمع: فلورود القرآن بأنّه تعالىٰ يـقضي بـين عـباده، ولوصـف المسلمين له تعالىٰ بأنّه الطالب، أي الّذي يطلب حقّ الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوضٍ في الحال يوازي ظلمَه.

اقول: هذا تفريع علىٰ وجوب الإنتصاف. وهو أنّه هل يجوز تمكين اللّٰه تعالىٰ من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ فمنع منه المصنف ﷺ، وقد اختلف(١٧) أهل العدل هنا: فقال أبو هاشم والكعبي: إنّه يجوز، لكنهما اختلفا:

وأكرم من أن يعاقب عبده مرّتين. وأمّا الّذي لا يغفر، فظلم العباد بعضهم لبعض؛ إنّ اللّٰه تبارك و تعالى إذا برز لخلقه أقسم قسماً على نفسه فقال: «وعزّتي وجلالي لا يجوزني ظلم ظالم ولو كفّ بكفّ، ولو مسحة بكفـه ونطحة ما بين الشاة القرنـاء إلى الشـاة الجمّاء»؛ فـيقتصّ اللّـه للـعبـاد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لأحد عند أحد مظلمة، ثمّ يبعثهم اللّٰه إلى الحسـاب. وأمّـا الذنب الثالث، فذنب ستره اللّٰه على عبده و رزقه التوبة فأصبح خاشعاً من ذنبه راجياً ربّه، فنحن له كما هو لنفسه؛ نرجو له الرحمة و نخاف عليه العقاب».[1]

(١٧) هـل يجب فـي الإنتصـاف أن يكـون للظـالم عـوض حـين الظلـم حـتّى يـعطى

---

١. بحار الأنوار، ج٧، ص٢٦٥، نقلاً عن المحاسن.

فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه. وقال: إنّ اللّه تعالىٰ يتفضّل عليه بالعوض المستحق عليه، ويدفعه إلى المظلوم.

للمظلوم لغرض الإنتصاف، أو لا؟ اختلفت العدلية هنا على ثلاثة أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه أبو إسحاق النوبختي والسيد المرتضى والمحقّق الطوسي ﷺ، وهو أنّه لا يجوز ولا يليق بالحكمة تمكين الظالم من الظلم، إلّا وقد استحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه، ليمكن في الحال انتصاف مظلومه منه.

واستشكل عليه بأنّا نرى في الظلمة من يعيش صحيحاً سليماً لا يلحقه ألم و غمّ، ويظلم طول عمره بالقتل و الضرب و اغتصاب الأموال وهتك الحرم، ويوصل من الآلام والغموم إلى الناس مالا يكاد ينحصر؛ ثمّ يموت فجأة، فلا يكون له عوض أصلاً؛ وإن كان، فإنّه قليل لا يفي بما يجب عليه؛ فكيف يتصوّر استحقاقه ما يقابل جميع ما عددنا من أنواع ظلمه؟ بل كيف يقول في قتلة الأنبياء والأئمّة ﷺ إنّهم استحقّوا من الأعواض ما يقابل تلك العظام من الظلم؟

وأُجيب بأنّه لا يسلم أحد من الناس في الدنيا من ضروب الآلام والغموم في صغرهم وكبرهم؛ ثمّ إنّ الأعواض الّتي تستحقّ عليهم من جهة مظالمهم على العباد، إنّما هي بطريقة الإنتصاف، فيكون مساوياً لتلك الآلام في المقدار، وهذا بخلاف ما يستحقّونه في مقابل الآلام والغموم من جهته تعالى؛ فإنّها تكون زائدة على تلك الآلام بما لا يكاد يدخل تحت الحصر والعدّ، ولذلك يحسن إيصالها إلى المؤلم من غير رضاه، كما تقدّم.

وأمّا قتل الأنبياء والأئمّة ﷺ ، فإنّ قتلهم إنّما عظم موقعه في الإثم واستحقاق العقوبة عليه؛ وأمّا العوض المستحق عليهم بذلك، فإنّه يكون بطريق الإنتصاف، كقتل غيرهم، ولا يكون زائداً على إيلامهم الأنبياء والأولياء؛ إذ لو كان زائداً لم يكن انتصافاً، لأنّ الإنتصاف هو أخذ حقّ المظلوم من الظالم بالمقدار المساوي لا أزيد منه ولا أنقص.[1]

---

١. راجع: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٤٩ـ ٣٥٠.

وقال أبو هاشم: لايجوز، بل يجب التبقية؛ لأنّ الانتصاف واجب، والتفضّل ليس بواجب، فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز.

قال السيد المرتضىٰ ﷺ: إنّ التبقية تفضّل أيضاً، فلا يجوز تعليق الإنتصاف بـها، فلهذا وجب العوض في الحال. واختاره المصنف ﷺ لما ذكرناه.

الثاني: ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي المشهور بالكعبي حيث قال: يجوز أن يمكّن اللّٰه تعالى من الظلم من لا يكون له من العوض عنـده تعالى أو عنـد أحـد مـن خلقـه يقابـل ظلمه في الحال أو في الاستقبال؛ فجوّز أن يرد الظالم القيامة ولا يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه، وحينئذٍ فانّه تعالى يتفضّل على الظالم بأن يقضي عنه عوض مظلومه ويـمنّ بذلك عليه وينتصف لمظلومه منه.

الثالث: ما ذهب إليه أبو هاشم الجبّائي، فإنّه قال: لا يجوز أن يرد الظالم القيامة من دون أن يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه. و ردّ على أبي القاسم بأنّ انتصاف المظلوم من ظالمه واجب، والتفضّل ليس بواجب، ولا يجوز ارتباط الواجب وتعلّقه بما ليس بواجب، ولكـن يجوز أن يمكّن اللّٰه تعالى الظالم من الظلم، وإن لم يستحقّ في الحال من العوض ما يـقابل ظلمه، إذا علم اللّٰه سبحانه أنّه لا يخرج من الدنيا إلّا و قد استحقّ ما يقابل ظلمه من العوض.

وأشكل عليه السيد المرتضى ﷺ بأنّ ما ناقش به على قول الكعبي من تعليق الواجب في الإنتصاف بالتفضّل، وارد عليه أيضاً؛ إذ تبقية الظالم ليس بواجب، وهذه عبارته: «فإن جاز لأبي هاشم أن يقول: هو وإن لم يستحقّ في الحال، فقد علم اللّٰه تعالى أنّه يستحقّ قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحقّ، جاز لغيره أن يقول: يجوز أن يرد الظالم القـيامة و هـو غـير مستحقّ من الأعواض ما يوازي ما عليه، بأن يعلم اللّٰه تعالى أنّه يتفضّل عليه من الأعواض بما ينقله إلى صاحب الحقّ.

فإذا قال أبو هاشم: هذا تعليق للواجب في الإنتصاف بالتفضّل، قيل له: وأنت قد علّقت الواجب من الإنتصاف بما يجري مجرى التفضّل من التبقية الّتي يستحقّ فيها بإزاء ما عليه

قال: فإن[١٨] كان المظلوم من أهل الجنة فرّق اللّٰهُ تعالىٰ أعواضه على الأوقات أو تفضَّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقطَ بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرِّق الناقصَ على الأوقات.

من الأعواض، أرأيت لو قبضه في الحال أليس كان لا يمكن الإنتصاف منه».[١]

وخالفه تلميذه أبو الصلاح الحلبي في ذلك حيث قال: «والصحيح حُسن تمكين من علم أنّه يستحقّ من الأعواض بمقدار ما يستحقّ عليه في المستقبل، أو يتكفّل القديم سبحانه عنه العوض؛ لأنّ الإنتصاف للمظلوم وإيصاله إلى ما يستحقّه من الأعواض ممكن مع كلّ واحد من الأمرين؛ كإمكانه مع ثبوت العوض في حال الظلم ولا مانع من قبح وغيره».[٢]

(١٨) يريد المصنف بيان كيفية إعطاء العوض لمستحقّه في الآخرة، ولا يختصّ بالمظلوم و الإنتصاف، بل يعمّ العوض مطلقاً. وكان الأولى أن يقول: فإن كان المستحقّ للعوض من أهل الجنّة الخ، وتوضيح كلامه: أنّ المستحقّ للعوض إما من أهل الجنّة وإمّا من أهل النار؛ فإن كان من أهل الجنّة، يشكل بأن الجنّة دار فرح وسرور، فيجب أن لا يستلزم إعطاء العوض إلى مستحقّه ألماً وحزناً، مع أنّ العوض، إن لم يكن دائماً، حصل بانقطاعه حزن وألم. فذكروا لحلّ هذه المشكلة طريقين:

أحدهما: تفريق العوض على الأوقات وإعطاؤه إلى مستحقّه تدريجاً، بحيث لا يحسّ بانقطاعه فلا يحزن.

وثانيهما: تمديد العوض تفضّلاً بإعطاء مثله دائماً، حتّى لا يغتمّ بانقطاعه.

وإن كان المستحق للعوض من أهل النار، يشكل بأنّ النّار دار ألم وحزن، وحينئذٍ يشكل في كيفيّة إعطاء العوض لمستحقّه إذا كان من أهل النار، حيث إنّ دخوله في النار يستلزم التعب والألم، مع أنّ إعطاء العوض له يستلزم الراحة والسرور.

فقالوا في حلّ هذه المشكلة: إنّه تعالى يخفّف من عذاب من يستحقّ العوض، بحيث لا

---

١. الذخيرة، ص ٢٤٤.

٢. تقريب المعارف، ص ٩٢.

أقول: لمّا بيّن وجوب الإنتصاف، ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقّه.

واعلم: أنّ المستحقّ للعوض إمّا أن يكون مستحقّاً للجنّة أو للنار؛ فإن كان مستحقاً للجنّة، فإن قلنا إنّ العوض دائم، فلا بحث، وإن قلنا إنّه منقطع، توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين: الأوّل: أنّه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبيّن له انقطاعه، فلا يحصل له الألم.

الثاني: أن يتفضّل اللّٰه تعالىٰ عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً، فلا يحصل الألم.

وإن كان مستحقّاً للعقاب، جعل اللّٰه تعالىٰ عوضه جزءً من عقابه؛ بمعنىٰ أنّه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقّه من الأعواض؛ إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار. فإذا خفّف عقابه وكانت آلامه عظيمة، علم أنّ آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشدّ ولا يظهر له أنّه كان في راحة. أو نقول: إنّه تعالىٰ ينقص من آلامه ما يستحقّه من أعواضه متفرّقاً على الأوقات، بحيث لايظهر له الخفّة من قبل.

يظهر له التخفيف؛ وذلك بأحد وجهين:

الأوّل: بأن يفرّق الناقص من عذابه على الأوقات ويخفّف في عذابه تدريجاً وفي مدّة مديدة فلا يشعر بذلك، هذا ما ذكره المصنّف.

الثاني: يخفّف في عذابه ولا يعلمه بذلك إلّا بعد التخفيف، لا قبله، حتى لا يحصل له السرور و الفرح؛ إذ هذا إنّما يحصل إذا علم التخفيف في العقوبة من قبل ، وأمّا بعده، فإنّما يحصل له العلم بالتخفيف لا الإحساس بالراحة. و هذا ما أضافه الشارح بقوله: «فإذا خفّف عقابه وكانت آلامه عظيمة، علم أنّ آلامه بعد إسقاطه ذلك المقدار من العقاب أشدّ ولا يظهر له أنّه كان في راحة».

إنّ كلمة «أشدّ» خبر لأنّ وكلمة «آلامه» اسم لها، و قوله: «بعد إسقاطه الخ» متعلّق بعلم،

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختارُ معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوعٌ، مع أنّه غيرُ محلّ النزاع.

أقول: لمّا ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه. وقد اختلف الشيخان هنا:

فقال أبو علي الجُبّائي: إنّه يجب دوامه. وقال أبو هاشم: لا يجب. واختاره المصنف رحمه الله.(١٩)

والدليل عليه أنّ العوض إنّما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المولم ألمه؛ ومثل هذا يتحقّق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً، فلا تجب إدامته.

وقد احتجّ أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما:

أي علم بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب، أنّ آلامه الّتي يستحقّها أشدّ ممّا هو فيه الآن.

قال الفاضل القوشجي: «وفي بعض النسخ «بحيث يظهر له التخفيف» وهو سهو من قلم الناسخ».[١]

وقال المحقّق الأردبيلي رحمه الله: «قد يقال لا محذور في حصول تخفيف ما لعقاب شخص بسبب ألم وصل إليه في الدنيا، بل بسبب ما حصل منه في الدّين، مثل الكرم وسائر الأخلاق الحسنة. فلا يبعد صحّة نسخة بحيث يظهر، فتأمّل».[٢]

أقول: هذا الاحتمال لا يلائم سياق عبارة المصنّف، حيث قال: «بأن يفرق الناقص على الأوقات»؛ إذ ظاهره أنّ الغرض من التفريق المذكور هو عدم وقوف أهل العقاب بما سقط من عقابهم، ولعلّ هذا هو الوجه في أمره بالتأمّل.

(١٩) واختاره أيضاً القاضي عبد الجبّار، والسيد المرتضى وغيرهما من العدلية، بل حكي عن أبي علي أنّه رجع من القول بدوامه وقال بانقطاعه.[٣]

---

١. شرح التجريد، ص ٣٥٥.

٢. الحاشية على شرح التجريد، ص ١٦٥.

٣. راجع: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٣٦.

الأوّل: أنّه لو كان العوض منقطعاً، لوجب إيصاله في الدنيا؛ لأنّ تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب. وإنّما قلنا بانتفاء الموانع، لأنّ المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

والجواب: لانسلّم أنّ المانع من تقدّمه في الدنيا إنّما هو انقطاع الحياة؛ لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً، لزم دوامه، والتالي لا يجامع المقدم. بيان الملازمة: أنّه بانقطاعه يتألّم صاحب العوض، والألم يستلزم العوض، فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأوّل: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه، إمّا لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لايشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألّم حينئذ.

الثاني: أنّه غير محلّ[٢٠] النزاع؛ لأنّ البحث في العوض المستحقّ على الألم هل يجب إدامته، وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائماً.

قال: ولا يجب إشعارُ صاحبه بإيصاله عوضاً.

اقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب. وهو أنّه لا يجب إشعار مستحقّه بتوفيته عوضاً له، بخلاف الثواب؛ إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلّا مع العلم به. أمّا هنا، فلأنّه منافع وملاذّ وقد ينتفع ويلتذّ من لا يعلم ذلك؛ فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالماً به من حيث إنّه

---

(٢٠) ولأبي علي أن يقول: إنّ الملاك في الموردين واحد، وهو حصول الألم غير المستحقّ، فإن كان سبباً لاستحقاق العوض، لم يكن هناك فارق بين الألم الحاصل في الدنيا وفي الآخرة. وعدم تعرّض المتكلّمين لهذا الفرع لا يخرجه عن محلّ النزاع. فالصحيح في

مثاب، لا من حيث إنّه معوّض. وحينئذ(٢١) أمكن أن يوفّيه اللّٰه الدنيا علىٰ بعض المعوّضين غير المكلّفين، وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا، فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعيّن(٢٢) منافعُه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض. هو أنّه لا يتعين منافعه بمعنىٰ أنّه لا يجب إيصاله في منفعة معيّنة دون أُخرىٰ، بل يصلح توفيته بكلّ ما يحصل فيه شهوة المعوّض. وهذا بخلاف الثواب؛ لأنّه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلّف من ملاذّه كالأكل والشرب واللبس والمنكح؛ لأنّه رغب به في تحمل المشاقّ، بخلاف العوض؛ فإنّا قد بيّنّا أنّه يصحّ إيصاله إليه وإن لم يعلم أنّه عوض عمّا وصل إليه من الألم، فصحّ إيصاله إليه بكل منفعة.

الجواب هو الوجه الأوّل.

(٢١) قال سديد الدين الحمصي:«إذا تقرّر ما ذكرناه من جواز إيصال العوض إلى مستحقّه وتوفيره عليه، من دون أن يعلم أنّ ذلك حقّه الّذي استحقّه في مقابلة ما وصل إليه تعالىٰ في من الآلام، جاز أن يوفّر اللّٰه تعالى أعواض كثير من المؤلمين إليهم في الدنيا. وإذا كان المؤلم الّذي وصفناه غير مكلّف، جاز عقلاً أن لا يعيده في الآخرة، إذ ما بقي له حقّ يضيع بأن لا يعاد. وجاز أيضاً إيصال أعواض كثير من الكفّار إليهم في الدنيا، فلا يكون لهم عوض عند الله تعالى في الآخرة».[1]

(٢٢) لا يجب في النفع الّذي هو العوض أن يكون من جنس الملاذّ الّتي ألفها المعوّض له وتعودها، بل كلّما يكون لذّة ونفعاً، و إن لم يكن من جنس المعهود، جاز كونه عوضاً؛ فإنّ المعتبر في العوض، كونه ممّا يقابل الألم من النفع وما يجري مجراه، وما يستحقّ المتألّم به العوض ليس من فعله حتّى يتعلّق نوعه برغبته؛ وإنّما هو من فعل غيره، فهو كأرش الجناية

---

١. المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٣٩و ٣٤٠.

قال: ولا يصحُّ إسقاطهُ.(٢٣)

أقول: هذا حكم آخر للعوض. وهو أنّه لا يصحّ إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالىٰ أو علينا. هذا قول أبـي هـاشم وقاضي القضاة.

وجزم أبو الحسين بصحّة إسقاط العوض علينا، إذا استحلّ الظالم مـن المـظلوم وجعله في حلّ؛ بخلاف العوض عليه تعالىٰ، فإنّه لا يسقط، لأنّ اسقاطه عنه تـعالىٰ عبث لعدم انتفاعه به.

وقيمة المتلف.

وهذا بخلاف الثواب؛ لأنّ المثاب يستحقّه على ما يكون من جهته فعلاً وتركاً، إقداماً وإحجاماً، وهو مرغب بالثواب والعلم باستحقاقه والوعد به في الطاعة فعلاً وتركاً، و الترغيب لا يحصل إلّا بالمعهود المألوف الّذي تعوده؛ إذ لو وعده اللّٰه بغير المألوف، لما رغب بـهذا الوعد في الطاعة؛ وهكذا في مورد العقاب، فيجب أن يكون مـن جـنس المـضارّ والآلام المعهودة.[١]

ثمّ إنّ العبارة في سائر الشروح هي«ولا يتعيّن منافع»، أي لا يتعيّن منافع خاصّة لكونها عوضاً للألم. وهذا أصحّ من عبارة«ولا يتعيّن منافعه»؛ لانّ الضمير حسب السياق يرجع إلى العوض، والمنافع ليس في مقابل العوض، بل في مقابل الألم، فلابدّ من تأويل العبارة هكذا: «ولا يتعيّن المنافع الّتي تكون عوضاً».

(٢٣) اختلفوا في جواز إسقاط العوض من مستحقّه على ثلاثة أقوال:

الأوّل: عدم الجواز مطلقاً، أي سواء كان العوض على اللّٰه تعالى، أو على غيره. و هذا مختار المصنف موافقاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار.

الثاني: التفصيل بين كون العوض على اللّٰه تعالى، فلا يجوز؛ لأنّ إسقاطه لا يفيد شيئاً، إذ

---

١. نفس المصدر، ص ٣٤٠.

واحتجّ القاضي بأنّ مستحقّ العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا صفته، فصار كالصبي المولّىٰ عليه، لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندي جواز ذلك؛ لأنّه حقه وفي هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحق إليه، فكان جائزاً. والحمل على الصبيّ غير تامّ؛ لأن الشرع منع الصبيّ من التصرف في ماله لمصلحة شرعية، حتىٰ أنّا لولا الشرع لجوّزنا من الصبيّ المميّز إذا علم دينه؛ وأنّ

لا ينتفع به أحد، وبين كونه على غيره تعالى، كما يستحقّه المظلوم من ظالمه، فيجوز إسقاطه؛ لأنّه يفيد الظالم ويجعله في حِلّ. وهذامختار أبي الحسين المعتزلي.

واستدلّ القاضي عبد الجبّار على المنع مطلقاً بقوله: «إنّ العوض وإن كان حقّ المعوض له،إلّا أنّه لا يعرف قدره وليس إليه قبضه واستيفاؤه؛ فلا يصحّ منه إسقاطه، فهو كالصبي المولّىٰ عليه الّذي لا يصحّ منه إسقاط حقّه ودَينه من المديون و إبراء ذمّته؛ إذ لا يعرف قدره ولم يصحّ منه استيفاؤه».

وأجاب عنه أبو الحسين بأنّه لا حاجة إلى أن يعرف قدره على التفصيل؛ إذ هو عالم به على الجملة، وذلك كاف في صحّة الإسقاط. وعلى هذا صحّ الصلح بين المتخاصمين وإبراء كلّ واحد منهما صاحبه، وإن لم يعرفا مقدار ما يتنازعان ويتخاصمان فيه.[١]

والقياس بالصبي غير تامّ؛ إذ الحكم في الصبي، حكم شرعي تعبّدي لمصلحة راجعة إلى حياة الصبي والمجتمع البشري، وهي منتفية هنا.

الثالث: جواز الإسقاط مطلقاً، وهذا مختار الشارح العلاّمة حيث قال: «والوجه عندي جواز ذلك لأنّه حقّه، وفي هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحقّ إليه، فكان جائزاً.

وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالى، أمكن هبة مستحقّه لغيره من العباد؛ لما ذكرناه أنّه حقّه وفي هبته إنتفاع الموهوب و إمكان نقل هذا الحقّ».

---

١. نفس المصدر، ص ٣٤٢.

هبته احسان إلى الغير، وآثر هذا الإحسان لانتفاء[٢٤] الضرر عنه، مع اشتماله على الاختيار في الهبة، لأنّه كالبالغ؛ لكنّ الشرع فرق بينهما.

وعلىٰ هذا، لو كان العوض مستحقاً عليه تعالىٰ، أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد؛ لما ذكرنا من أنّه حقّه وفي هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق؛ أمّا[٢٥] الثواب المستحق عليه تعالىٰ، فلا يصحّ منّا هبته لغيرنا؛ لأنّه مستحقّ بالمدح، فلا يصح نقله إلىٰ من لا يستحقه.

قال: والعوضُ عليه تعالىٰ يجب تزايُدُه إلىٰ حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ، وعلينا يجب مساواتُه.

اقول: هذا حكم آخر للعوض. وهو أنّه إمّا أن يكون علينا أو عليه تعالىٰ.

أمّا العوض الواجب عليه تعالىٰ، فإنّه يجب أن يكون زائداً على الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل، زيادة تنتهي إلىٰ حد الرضا من كلّ عاقل بذلك العوض، في مقابلة ذلك الألم لو فعل به؛ لأنّه لولا ذلك لزم الظلم. أمّا مع مثل هذا العوض، فإنّه يصير كأنّه لم يفعل.

---

(٢٤) قيل: «هذا تعليل للإيثار، وهو غير تامّ؛ لأنّ الإنسان ربما يؤثر الإحسان بهذا الوجه أو بغيره وإن كان فيه ضرره».[١]

يلاحظ عليه: أنّ هذا تعليل للتجويز أي لو لم يكن هناك منع شرعي لجوّزنا من الصبي المميّز هبته إذا علم دَينه أوّلاً، وعلم أنّ هبته إحسان إلى الغير ثانياً، وآثر هذا الإحسان ثالثاً. والوجه في هذا التجويز هو انتفاء الضرر عنه، مع اشتماله على الإحسان.

فتحصّل أنّه لا فرق في جواز إسقاط حقّ العوض بين كونه مستحقاً على الله تعالى أو على غيره.

(٢٥) إشارة إلى فرق آخر بين الثواب والعوض. فالثواب لا يصحّ هبته إلى الغير

---

١. توضيح المراد، ص ۴۲۵.

وأمّا العوض علينا، فإنّه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوّتهُ من المنفعة؛ لأنّ الزائد علىٰ ما يستحقّ عليه من الضمان يكون ظلماً، ولا يخرج[٢٦] ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً، فلا يلزم أن يبلغ الحدّ الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالىٰ.

لاشتراطه بالتعظيم والتبجيل، وهذا لا يحسن فعله إلّا لمن يستأهل لذلك ويستحقّه.

(٢٦) إنّ العوض إذا كان عليه تعالى، يجب تزايده على الألم الحاصل بفعله، أو بأمره، أو باباحته، أو بتمكينه لغير العاقل، بحيث يرتضي به كلّ عاقل. و إن كان على غيره تعالى يجب مساواته لما فعله من الألم أو تفويت المنفعة.

والفارق بينهما أنّ الألم الّذي صدر من اللّٰه تعالى ليس بقبيح من أصله وليس ظلماً على العباد؛ إذ هو المالك المدبّر لمخلوقاته، فله أن يتصرّف فيهم بما يقتضيه عنايته وحكمته؛ إلّا أنّ الألم إذا لم يكن مستحقّاً ولا فيه مصلحة للمتألّم نفسه، بل يكون مصلحة لغيره من المكلّفين، فانتفاء العوض يستلزم إضراراً على غير المستحقّ بلا مصلحة له، فيكون ظلماً عليه؛ فيجب العوض لئلاّ يلزم الظلم. وعلى هذا يشترط أن يكون العوض بمقدار يختاره كلّ عاقل على الألم.

وهذا بخلاف الألم الصادر من غيره تعالى على غير المستحقّ؛ فإنّ نفس هذا الألم يكون ظلماً، والعوض إنّما هو لتدارك الظلم، ويحصل التدارك بإعطاء ما يساوي الألم من العوض، وإعطاء الزائد لا يخرج الألم الصادر من غيره تعالى عن كونه ظلماً، حتى نحكم بوجوب الزائد. وأمّا في الألم الصادر من اللّٰه سبحانه، فهو ليس بظلم إلّا إذا لم يعطِ المتألّم عوضاً زائداً يرضى به كلّ عاقل؛ فيجب هذه الزيادة لئلاّ يلزم الظلم.

تعقيب وتحقيق

إنّ مسألة الأعواض من المسائل المهمّة في الكلام الإسلامي وقد اعتنى بها العدلية

. . . .

اعتناءً بالغاً. وما تقدّم من البحث حولها، و إن كان جامعاً لأطرافها، لكن هناك جهات من البحث تحتاج إلى تعقيب وتحقيق، فها نحن نتعرّض للبحث عنها، فنقول:

١. ما معنى استحقاق العوض؟

تقول العدلية إنّ المتألم بالآلام غير الإستحقاقية يستحقّ العوض على اللّٰه سبحانه، فماذا يعنى بالاستحقاق؟ فهل يراد أنّ له حقّاً على اللّٰه تعالى، كما للأجير حقّ على مستأجره؟ فلا شك أنّ هذا باطل؛ لأنّ اللّٰه سبحانه هو المالك للإنسان وغيره، فالإنسان ليس مالكاً لشيء بالقياس إلى اللّٰه تعالى حتى يكون له حقّ بإزاء ما له من الملكية، نظير الأجير الّذي هو مالك لعمله، فإذا أتى به للمستأجر يكون مستحقّاً للأُجرة والعوض.

كلاّ، ليس هذا المعنى من الاستحقاق هو المقصود هنا، بل المقصود منه هو الأهليّة والأحقيّة. فالمتألّم بالألم غير الإستحقاقي يستأهل للعوض، فإعطاء العوض له يكون من وضع الشيء في موضعه الّذي هو حقيقة العدل؛ فترك الإعطاء يكون ظلماً بهذا المعنى، واللّٰه سبحانه منزّه عن الظّلم.

وبعبارة أُخرى، إنّ هناك تفاوتاً واضحاً بين من وقع عليه الألم وكان مستحقّاً لذلك، و من وقع عليه الألم ولم يكن مستحقّاً له. و كون الألم مشتملاً على المصلحة واللّطف في حقّ المتألّم أو غيره مشترك بينهما؛ فلو لم يكن هناك عوض للمتألّم الّذي لم يكن مستحقّاً للألم، كان مساوياً مع من هو مستحقّ للألم، وهذا ليس من العدل في مقام الجزاء؛ فالعدل يقتضي لزوم العوض لمن وقع عليه الألم و لم يكن مستحقّاً له.

وبهذا البيان نقول بوجوب الثواب للمطيعين، واستحقاقهم للمثوبة على اللّٰه تعالى. فالمطيع اكتسب أهليّة للثواب دون العاصي؛ فإعطاء الثواب له من وضع الشيء في موضعه، وهو العدل، وتركه مخالف له و هو الظلم. وإن شئت قلت: جزاء المحسن و المسيئ على وجه

. . . .

واحد، ليس موافقاً للعدل في مقام الجزاء، فهو ينافي عدله سبحانه. وقد نصّ عليه في الكتاب المجيد بقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِين * ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾ [١] وقال سبحانه: ﴿أَمْ نَجْعَل الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحات كَالْمُفْسِدينَ فِي الأَرْض أَمْ نَجْعَل الْمُتَّقِين كَالفُجّار﴾. [٢]

وعلى هذا، لا منافاة بين القول بأنّ جميع ما يعطيه اللّه سبحانه من النعم الدنيوية والأُخروية تفضّل ليس هناك لأحد حقّ عليه تعالى (إذ هو الخالق للحياة ومفيض النعم، ومالك الملك والملكوت)، وبين القول بأنّ المؤمن الصالح يستحقّ الثواب، والمتألّم غير المستحقّ للألم يستحقّ العوض على اللّه سبحانه، و ذلك لمغايرة معنى الحقّ والإستحقاق في الموردين؛ و الإستحقاق بمعنى الأهلية للثواب والعوض، يلائم التفضّل ولا ينافيه. ومن هنا نرى أنّه تعالى يعبّر عن الثواب بأنّه عطاء من اللّه تعالى ومع ذلك ليس بلا حساب ومعيار، بل لعطائه سبحانه حساب ومعيار، وليس إلّا استحقاق المطيع والمتّقي وأهليّته لذلك. قال تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً* حَدائِقَ وَأَعْناباً ـ إلى أن قال ـ: جَزاءً مِنْ رَبِّك عطاءً حِساباً﴾. [٣]

كما أنّه تعالى عدّ الثواب أجراً للمؤمنين والصالحين من عباده في غير واحد من آيات الذكر الحكيم. يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللّهِ وَأَقامُوا الصَّلوةَ وَأَنْفقوُا مِمّا رَزَقْناهُمْ سِرّاً وَعَلانيةً يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُور* لِيُوفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورُ شَكُورُ﴾. [٤]

والقرآن يحكي أنّ الأنبياءعليهم السلام كانوا يقولون لأُممهم: نحن لا نسألكم أجراً على الرسالة وإنّما أجرنا على ربّ العالمين. و ذلك لأنّ غيره تعالى ليس بقادر على إعطاء أجر الرسالة؛ فللأنبياء استحقاق أجر وثواب لا يسعه إلّا فضله تعالى وجوده.

---

١. القلم: ٣٥ـ٣٦.
٢. ص (صاد): ٢٨.
٣. النبأ: ٣١ـ٣٦.
٤. فاطر: ٢٩ـ٣٠.

. . . .

واتّضح بما تقدّم أنّ جعل التفضّل قسيماً للعوض والثّواب ـ كما في كلمات المتكلّمين ـ ليس بوجيه؛ إذ العوض والثواب يصدق عليهما الإستحقاق والتفضّل معاً، كلّ باعتبار خاصّ، كما بيّنّاه.

٢. ما هي أسباب استحقاق العوض؟

قدعرفت أنّهم ذكروا لاستحقاق العوض خمسة أسباب، أربعة منها تتعلّق بالإنسان وهي: ١. الآلام الجسميّة؛ ٢. تفويت المنافع فيما يتعلّق بالمال والأهل؛ ٣. الآلام النفسية والغموم؛ ٤. سباع الوحش و الطير و الهوام. والجامع بينها، هو المصيبة والنازلة الشديدة الّتي لا يكون الإنسان مستحقّاً لها، ولا ينتهي إلى سوء اختياره وعمله؛ وهذا ما يستفاد من الكتاب و السنّة، نشير إلى نماذج منها:

١. قال اللّه تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيءٍ مِنَ الخَوفِ وَ الجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصّابِرِينَ*الَّذينَ إذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إنّا للّهِ وَإنّا إلَيْهِ راجِعُون * أُولئِك عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾.[1]

فهذه الكريمة تنصّ أوّلاً على أسباب الإبتلاء، وهي الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات؛ ثمّ تُبيّن أنّ هذه مصائب وشدائد بدنية أو روحية يجب الصبر عليها؛ وحقيقته هي الإعتقاد بأنّ الإنسان لا يملك شيئاً، بل وجوده و جميع ما يتعلّق به من مظاهر الحياة، من اللّه تعالى، و مرجعه ومصيره إليه؛ و في الختام تصرّح بأنّ هذه الآلام و الشدائد ليست بلا عوض وأجر، بل يستحقّون بذلك صلوات من اللّه و رحمة ويتنعّمون بنعمة الهداية.

وجدير بالذكر أنّ الآية خاصّة بالمؤمنين بقرينة قوله: ﴿إنّا لِلّهِ وَ إنّا إلَيْهِ رٰاجِعُونَ﴾[2] ويشهد بذلك أيضاً سياق الآيات، كما أنّ الظاهر منها أنّها تختص بالمكلّفين؛

---

١. البقرة: ١٥٥ـ١٥٧.

٢. بقره: ١٥۶.

. . . .

وعلى هذا، فلاتشمل الكفّار والأطفال، فلا تنطبق على جميع ما يعتقد به المتكلّمون.

٢. روى الصدوق عن عون بن عبد اللّٰه بن مسعود عن أبيه قال: بينما نحن عند رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله إذ تبسّم، فقلت له ما لك يا رسول اللّٰه؟ قال: «عجيب من المؤمن وجزعه من السّقم، ولو يعلم ما له في السّقم من الثواب لأحبّ أن لا يزال سقيماً حتى يلقى ربّه عزّوجلّ».[١]

٣. روى الكليني بإسناده عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: «إنّ عظيم البلاء يكافأ به عظيم الجزاء، فإذا أحبّ اللّٰه عبداً، ابتلاه بعظيم البلاء، فمن رضي، فله عند اللّٰه الرضا، ومن سخط البلاء، فله عند اللّٰه السخط».[٢]

٤. و روى باسناده عنه عليه السلام قال: «إنّه ليكون للعبد منزلة عند اللّٰه فما ينالها إلّا بإحدى خصلتين، إمّا بذهاب ماله، أو ببليّة في جسده».[٣]

٥. وبإسناده عن عبداللّٰه بن أبي يعفور قال: شكوت إلى أبي عبد اللّٰه عليه السلام ما ألقى من الأوجاع ـ و كان مسقاماً ـ فقال لي : «يا عبد اللّٰه لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب، لتمنّى أنّه قرّض بالمقاريض».[٤]

إلى غير ذلك من الروايات المتضافرة في هذا المعنى؛ وهي كما ترى، تبيّن ما للمؤمنين الصالحين من الأجر فيما يرد عليهم من المصائب والشدائد، فلا تشمل الكفّار أو العصاة من المؤمنين. نعم، هناك طائفة أُخرى مُن الروايات، تدلّعلى أنّ حكمة البلايا في حياة المؤمنين الّذين قد يرتكبون بعض الذنب والخطيئة، هي تكفير ذنوبهم وتطهير نفوسهم عن قذارة الذنب. فعن الإمام علي عليه السلام أنّ الذنوب ثلاثة، منها ما هو مغفور بالعقوبات الدنيوية.[٥]

---

١. التوحيد للصدوق، الباب ٦٢، الحديث ٣.

٢. الكافي، ج ٢، كتاب الايمان والكفر، باب شدّة ابتلاء المؤمن، الحديث ٨.

٣.المصدر، الحديث ٢٣.

٤.المصدر، الحديث ١٥.

٥. المصدر، باب فى انّ الذنوب ثلاثة.

. . . .

وعن الإمام الباقر عليه‌السلام: «إنّ الله عزّوجلّ إذا كان أمره أن يكرم عبداً و له ذنب ابتلاه بالسّقم، فإن لم يفعل ذلك له، ابتلاه بالحاجة، فإن لم يفعل به ذلك، شدّد عليه الموت ليكافيه بذلك الذنب».[1]

وعن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، قال الله عزّوجلّ، وعزّتي وجلالي لا أخرج عبداً من الدنيا وأنا أُريد أن أرحمه حتّى استوفي منه كلّ خطيئة عملها، إمّا بسقم في جسده، وإمّا بضيق في رزقه، وإمّا بخوف في دنياه؛ فإن بقيت عليه بقيّة شددت عليه عند الموت. وعزّتي و جلالي لا أخرج عبداً من الدنيا وأنا أُريد أن أُعذّبه حتى أوفيه كلّ حسنة عملها، إمّا بسعة في رزقه، وإمّا بصحّة في جسمه، وإمّا بأمن في دنياه فإن بقيت عليه بقية هوّنت عليه بها الموت».[2]

والأحاديث في هذا المعنى متضافرة، وهي تدلّ على أنّ الله سبحانه يوفّي كلّ حسنة صدرت من أيّ عبد من عباده، سواء كان مؤمناً أو كافراً؛ ولكنّها لا تدلّ على أنّ للآلام الواردة على الكفّار عوضاً وأجراً عند الله سبحانه، بل المستفاد من بعض الروايات أنّ الآلام لا أجر لها مطلقاً، و إنّما أثرها تكفير الذنوب. فروي عن علي عليه‌السلام: «المرض لا أجر فيه، ولكنّه لا يدع على العبد ذنباً إلّاحطّه. وإنّما الأجر في القول باللسان والعمل بالجوارح».[3] ويحمل بقرينة ما تقدّم من الروايات، على الآلام الواردة على طائفة من المذنبين من المؤمنين.

تستفاد من الأحاديث المتقدمة و نظائرها أُمور تالية:

١. إنّ الحسنة لها أجر لصاحبها مطلقاً، بلا تفاوت بين المؤمن و الكافر؛

٢. إنّ أثر الآلام في المؤمنين الذين صدرت منهم ذنوب، هو تكفير ذنوبهم.

٣. إنّ أثر المصائب في حياة الأولياء الإلهيين، هو ترفيع درجاتهم في الكمالات المعنوية.

---

١. نفس المصدر، باب تعجيل عقوبة الذنب، الحديث ٣.

٢. نفس المصدر، الحديث ٣.

٣. بحار الأنوار، ج٥، ص٣١٧.

. . . .

---

٣. هل للكافر عوض؟

فرّق المتكلمون بين العوض والثواب بأنّ الثواب نفع مقرون بالتكريم والتبجيل، و العوض نفع خال عن التعظيم و التبجيل. و من هنا، خصّوا الثواب بالمؤمنين، و قالوا بعمومية العوض للمؤمن والكافر؛ كما أنّ الظاهر منهم أنّ العوض يتعلّق بالآلام، والثواب يتعلّق بالأعمال الحسنة.

فيشكل فيما إذا صدر من الكافر عمل صالح، كالإحسان إلى المستحقين، وإعانة المظلومين ونحو ذلك؛ وقد تقدّم في الأحاديث أنّ اللّه سبحانه يوفّي كلّ حسنة سواء صدرت من المؤمن أو من غيره.

ويمكن الجواب عنه:بانّ مقصودهم من الثواب خصوص ما يعطيه اللّه تعالى بالمحسنين في الآخرة، و هو يختصّ بالمؤمنين.

وعلى كلّ تقدير، فلا دلالة من نصوص الكتاب والسنّة على أنّ الكافر يستحقّ عوضاً لما يرد عليه من الآلام والمصائب في حياته الدنيوية، فهل هناك طريق للعقل لإثبات ذلك؟

إنّ العدلية من المتكلّمين قالوا باستحقاقه للعوض، لئلاّ يلزم الظلم عليه؛ لأنّ الظّلم هو الإضرار على غير المستحقّ، فإذا وقع في الكافر مصيبة ليس مستحقّاً له ـ كما إذا مات ولده أو هلك ماله، أو مرض نفسه ـ من غير أن يكون لكفره ومعصيته تأثير في ذلك، فهو يستحقّ بذلك عوضاً، كالمؤمن. واللّه سبحانه يعطيه ذلك العوض، إمّا في الدنيا، وإمّا في الآخرة بتخفيف في عقابه و نحوه.

ويمكن أن يقال: مقتضى بعض العمومات الدينية أنّ المصائب النازلة على الإنسان نتيجة ما كسبت يداه؛ إلاّ ما استثني من عباد اللّه الصالحين الّذين يكون الحكمة في ابتلائهم بالمصائب ترفيع درجاتهم في جانب الكمال المعنوي والقرب إلى اللّه تعالى؛ كما تقدّم في الأحاديث. من هذه العمومات قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا

. . . .

عَنْ كَثِيرٍ﴾.[١]

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٢] و قد عدّ الشرك ظلماً عظيماً في قوله :﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ .[٣]

٤. حكم الآلام في الأطفال

لا دليل من العقل و النقل على وجوب العوض في جميع الآلام الواقعة على الأطفال؛ وذلك لأنّ بعض الآلام، كألم الجوع مثلاً، يكون نافعاً بحالهم و بها تتقوّم حياتهم، وبعض منها، وإن كان لها أسباب طبيعية، كالأمراض البدنية، إلّا أنّ الغالب منها يرجع إلى الإهمال والخطأ الصادرين من الوالدين، أو الأطفال أنفسهم، بعد أيّام الرضاعة والصغر، فهم المسؤولون لهذه المصائب والمصاعب.

نعم، إذا صار الطفل بالغاً و هو بعد مبتلا ببعض هذه الآلام الواردة عليه في أيّام الطفولية، و كان مؤمناً، تشمله عمومات البلايا في حقّ المؤمنين، فيكون ألمه كفّارة لذنوبه، أو سبباً لوصوله إلى درجات من الكمال لا يتيسّر له إلّابذلك؛ كما أنّ للطفل حقّ الإنتصاف إذا كان الألم ناشئاً عن تقصير الوالدين أو المربّيّن له؛ و أمّا إذا لم يكن صادراً عن تقصير، و إنّما هو سهو و قصور فلا انتصاف؛ وفي بعض الروايات : إنّ مرض الطفل كفّارة لوالديه.[٤]

وأمّا في غير الموارد المذكورة، فيمكن أن نقول باستحقاقهم العوض من غير فرق بين أطفال المؤمنين والكافرين.

هذا؛ و المستفاد من بعض الروايات أنّ الآلام ألطاف في حقّ العباد؛ والغرض منها تنبيه

١.الشورى: ٣٠.

٢.النحل: ٦١.

٣.لقمان: ١٣.

٤. بحارالأنوار، ج٥، ص٣١٧.

. . . .

العباد إلى ما يصيب أهل النّار من الآلام الأخروية. فقد روي أنّه اتّصل بأمير المؤمنين عليه السلام أنّ قوماً من أصحابه خاضوا في التعديل والتجويز، فخرج حتى صعد المنبر، فحمد اللّٰه وأثنى عليه، ثمّ قال:

«أيّها الناس، إنّ اللّٰه تبارك و تعالى لمّا خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة وأخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرّفهم ما لهم و ما عليهم، والتعريف لا يكون إلّا بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلّا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلّا بالترغيب، والوعيد لا يكون إلّا بالترهيب، والترغيب لا يكون إلّابما تشتهيه أنفسهم وتلذّه أعينهم،والترهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك؛ ثمّ خلقهم في داره وأراهم طرفاً من اللّذات، ليستدلّوا به على ما ورائهم من اللّذات الخالصة الّتي لا يشوبها ألم، ألا وهي الجنّة؛ وأراهم طرفاً من الآلام، ليستدلّوا به على ما ورائهم من الآلام الّتي لا يشوبها لذّة، ألا وهي النّار؛ فمن أجل ذلك، ترون نعيم الدنيا مخلوطاً بمحنها، وسرورها ممزوجاً بكدرها وغمومها».[1]

٥. حكم الآلام في الحيوانات

الآلام التي تصيب الحيوانات على أقسام:

١. ما تصيبها بأسباب طبيعية سواء في ذلك الآلام الجسمية والنفسية؛ فالمتكلّمون لم يقولوا بوجوب العوض فيها؛ ولعلّ الوجه فيها أنّ ذلك مقتضى النظام الكوني، وناموس الحياة في عالم الطبيعة الّذي يطابق العناية والحكمة الإلهية؛ وهذه الحوادث، وإن كانت مُرّة ومؤلمة، لكنّها من لوازم النظام الطبيعي وضرورياته الّتي بها تتقوّم الحياة الطبيعية والمادّية، فلا تعدّ ظلماً وعبثاً في التكوين. ويمكن أن يقال إذا لم تكن الآلام نافعة لهم في حياتهم، كان مقتضى العدل إعطاء العوض لهم.

---

١. بحار الأنوار، ج٥، ص٣١٦.

۲. ما تصيب البعض من البعض؛ فالقوي كالقرناء، مثلاً، يؤلم الضعيف كالجمّاء، و الذئب يأكل الغنم و الارنب. و قد ورد في بعض الروايات: إنّ اللّه سبحانه ينتصف للجمّاء من القرناء.

ويشكل بأنّ الانتصاف فيما إذا كان هناك ظلم وظالم ومظلوم، والظلم ـ كالعدل والصدق والكذب ونظائرها ـ قيم أخلاقية يختص بذوي العقول من الحيوانات، كالإنسان ونحوه؛ و من هنا، لا تشريع ولا تكليف للحيوانات؛ فكلّ يعمل بما يقتضيه طبعه، فلا يصدق التخلّف والعصيان، أو الظلم والعدوان. نعم، الإنسان ربما يحكم في الحيوان بالمعايير المتعلّقة به نفسه، فيقول مثلاً: الذئب يظلم الغزال، ولا ظلم في الحقيقة، فهذا في الحقيقة يرجع إلى القسم الأوّل، إذ لا إرادة ولا اختيار كما في الإنسان ونحوه، فإن كان عوض، فهو على اللّه سبحانه.

وأمّا الأحاديث ـ فعلى فرض صحّتها ـ فيمكن حملها على التشبيه؛ كما قال الشارح العلاّمة في قوله ﷺ: **إنّ اللّه تعالى ينتصف للجمّاء من القرناء**: «يحتمل المجاز بتشبيه الظالم ـ لتمكنه من الظلم ـ بالقرناء، و المظلوم بالجمّاء لضعفه».

۳. ما تصيبها من الإنسان بذبحها، وهذا على قسمين:

أ) الذبح الشرعي؛

ب) الذبح غير الشرعي.

فقال المتكلّمون في القسم الأوّل، إنّ لهذه الآلام أعواضاً، وهي على اللّه سبحانه، حيث أمر بالذبح وجوباً أو ندباً أو إباحة؛ وأمّا القسم الثاني، فلم يتعرّضوا لبيان حكمه، ومقتضى قواعدهم هو القول بوجوب العوض على الذابح، حيث إنّه ليس بأمر من اللّه تعالى وإباحته، وليس بسبب حيوان آخر؛ ففي هذا الفرض، العوض واجب على الذابح، والإنتصاف واجب على اللّه سبحانه.

والحكم بوجوب العوض على الذابح في القسم الثاني له وجه عقلي، كما أنّ الحكم

. . . .

باستحقاق العوض على اللّه سبحانه في القسم الأوّل لا يخلو من وجه؛ إذ الأمـر بـذبحها وإباحته وإن كان مقتضى الحكمة الإلهية ونظام العدل في التكوين، لكنّه سبب لتألّم الحيوان، فإذا لم يكن بإزائه عوض، كان إضراراً على غير المستحقّ، وهو لا يلائم رحمته تعالى وعدله الواسع. ولعلّ هذا هو الوجه لحشر الحيوانات يوم القيامة؛ فانّ المستفاد من النصوص الدينية هو ثبوت الحشر لها في الجملة.

قال سبحانه: ﴿وَمٰا مِنْ دٰابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاٰ طائِرٍ يَطِيرُ بِجَنٰاحَيْهِ إِلّاٰ أُمَمٌ أَمْثٰالُكُمْ مٰا فَرَّطْنٰا فِي الْكِتٰابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.[1]

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾.[2]

فالمشهور بين المفسّرين أنّ المراد بالحشر في الآيتين، الحشر في القيامة.[3]

كما انّ الروايات من طريق العامّة والخاصّة في حشر الحيوانات متضافرة.[4]

قال العلاّمة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ «وظاهر الآية من حيث وقوعها في سياق الآيات الواصفة ليوم القيامة أنّ الوحوش محشورة كالإنسان؛ ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَمٰا مِنْ دابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاٰ طٰائِرٍ ...﴾. وأمّا تفصيل حالها بعد الحشر، وما يؤول إليه أمرها، فلم يرد في كلامه تعالى ولا فيما يعتمد عليها من الأخبار ما يكشف عن ذلك.

نعم ربما استفيد من قوله في آية الأنعام: ﴿أُمَمٌ أَمْثٰالُكُمْ﴾ وقوله : ﴿ما فَرَّطْنا فِي الكِتاب مِنْ شيءٍ﴾ بعض ما يتّضح به الحال في الجملة، لا يخفى على الناقد المتدبّر».[5]

١.الأنعام: ٣٨.

٢. التكوير: ٥.

٣. راجع: مجمع البيان، والتفسير الكبير، و غيرهما من تفاسير الشيعة وأهل السنة.

٤. راجع: الشبّر، حقّ اليقين، ص ١٠١-١٠٣.

٥. الميزان، ج ٢٠، ص ٢١٤.

المسألة الخامسة عشرة

في الآجال

قال: وأجلُ[1] الحيوان، الوقتُ الذي علم اللّٰهُ تعالىٰ بطلان حياته فيه.

---

(١) إنّ المصنّف خصّ الأجل بالحيوان وعرّفه بانّه الوقت الّذي علم اللّٰه تعالى بطلان حياته فيه. والشارح قد عرّف الوقت بالحادث أو ما يقدَّر تقدير الحادث. والظاهر أنّ المراد بـ«الحادث» الزمان، وبـ«ما يقدَّر تقدير الحادث» طرف الزمان وهو الآن. و يشهد بذلك قوله ـ فيما بعد ـ:«إنّ الأجل يطلق على عمره وحياته، ويطلق على أجل موته»، و حيث إنّ الموت عبارة عن عدم الحياة، فإذا انقضت حياة الحيوان تحقّق موته، فالموت يحدث مقارناً لانقضاء حياة الحيوان وزمان وجوده. والأجل في قوله تعالى: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاٰ عُدْوٰانَ عَلَيَّ﴾[1] بمعنى تمام المدّة المضروبة بين موسى و شعيب؛ وفي قوله: ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللّٰهِ لَآتٍ﴾[2] بـمعنى آخر مدّة حياة الإنسان.

هذا، ثمّ إنّ علمه تعالى محيط بكلّ حادث، ومنه موت كلّ ذي حياة ووقته، و هذا هو أجل الحيوان؛ فاللّٰه سبحانه يعلم الوقت الّذي يموت الحيوان فيه وهذا هو أجله؛ فإذا وقع الموت، نستكشف بذلك أنّ هذا هو أجله؛ وهذا ليس إلّا واحداً، لكنّه تعالى قد يطلع ملكاً أو نبيّاً أو

---

١. القصص: ٢٨.

٢. العنكبوت: ٥.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال. وإنّما بحث[٢] عنه المتكلمون؛ لأنّهم بحثوا عن المصالح والألطاف، وجاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلّفين، فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح.

واعلم أنّ الأجل هو الوقت، ونعني بالوقت هو الحادث أو مايقدّر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإنّ طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكلّ أحد فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس، صحّ أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد.

إذا عرفت هذا، فأجل الحيوان هو الوقت الّذي علم اللّه تعالىٰ بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، وأجل الدّين هو الوقت الّذي جعله الغريمان محلاً له.

قال: والمقتولُ يجوز فيه الأمرانِ لولاه.

وليّاً بأجل حيوان على وجه الإطلاق، و كان ذلك في الحقيقة مشروطاً، و هذا لأجل مصالح المكلّفين، وذلك الأجل كان في الحقيقة مشروطاً بشرط لم يتحقّق في ذلك الزمان، واللّه تعالى كان عالماً بذلك الشرط، وبالتالي بأنّه لا يموت إلّا عند تحقّق الشرط، والملك أو النبي والولي لم يكن عالماً به، عند ذلك يقال بَدا للّه تعالى وهو في الحقيقة إبداء لا بداء؛ وإليه يشير قوله تعالى : ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ﴾ [١].

وقول الشارح:«فأجل الحيوان هو الوقت الّذي علم اللّه تعالى فيه بطلان حياة ذلك الحيوان»، ينطبق على الأجل بمعنى طرف الزمان. وقوله: «وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له» ينطبق على الأجل بمعنى الزمان، كيوم كذا أو ساعة كذا ونحو ذلك.

(٢) إنّ الأجل من حيث إنّه فعل اللّه تعالى، يليق بالمتكلّم أن يبحث عنه؛ لأنّ موضوع علم الكلام هو معرفة اللّه تعالى، و إن شئت قلت: العقائد الدينية. و الاعتقاد بأنّ الأجل فعل من اللّه سبحانه، أوحادثة كونية وقعت بعلمه تعالى و مشيئته، عقيدة دينية.

١.الرعد: ٣٩.

اقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل: فقالت المجبرة: إنّه كان يموت قطعاً. وهو قول أبي الهذيل العلّاف.

وقال بعض البغداديين:[۳] إنّه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر[٤] المحققين: إنّه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت؛ ثم اختلفوا:

لكن هذه جهة عامّة شاملة لكلّ حادثة كونية؛ فلابدّ هناك من خصوصية دعت المتكلّمين للبحث عنه في هذا الموضع، وهي ـ كما بيّنها الشارح العلاّمة ـ عبارة عن أنّ الأجل قد يكون لطفاً للمكلّفين، فينبغي أن يبحث عنه في ذيل مسألة اللطف.

(۳) قال بعض البغداديين من المعتزلة منهم الكعبي إنّه لو لم يقتل لم يمت. واستدلّوا بأنّه لو مات و لو لم يقتل، لم يستحق القتل ذمّاً ولا دية ولا قصاصاً، ولم يكن ذابح غنم الغير ضامناً.[۱] وإليه أشار الشارح بقوله: «واحتجّ الموجبون لحياته بأنّه لو مات، لكان الذابح غنم غيره محسناً، ولما وجب القِوَد، لأنّه لم يفوّت حياته».

وأجاب الشارح عن قتل الإنسان بغير حقّ بأنّ القتل بغير حقّ حرام شرعاً، فقد ارتكب ما هو محرّم عليه شرعاً؛ فهو مذموم من هذه الجهة، ويجب عليه الدية ومحكوم بالقصاص.

وأجاب عن ذبح غنم الغير بأنّه فوّت الأعواض الزائدة التي يستحقّها مالك الغنم لو مات بأجل طبيعي ونحوه ولم يذبحه ذلك الشخص الغاصب؛ إذ لا يستحقّ مالك الغنم على الغاصب إلّا عوضاً مساوياً.

(٤) المختار عند الأشاعرة وأكثر العدلية، هو إمكان حياة المقتول لو لم يقتل، وإليه أشار المصنف بقوله: «والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه»؛ يعني بالأمرين الموت و الحياة. والضمير في لولاه يرجع إلى القتل المستفاد من العبارة. قال التفتازاني:

«إنّ المقتول ميّت بأجله، أي موته كائن في الوقت الّذي علم اللّه تعالى في الآزال وقدّر... وأنّه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، و أن لا يموت، من غير قطع بامتداد العمر ولا

---

۱. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۱۶.

فقال قوم منهم: إنّ من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان.(٥)

وقال الجُبّائيان وأصحابهما وأبو الحسين البصري: إنّ أجله هو الوقت الّذي قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل؛ فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري.

واحتجّ الموجبون لموته بأنّه لولاه لزم خلاف معلوم اللّٰه تعالىٰ وهو محال.

واحتجّ الموجبون لحياته بأنّه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، ولما وجب القِوَد لأنّه لم يفوّت حياته.

بالموت بدل القتل».[١]

(٥). أي أجل معلّق وأجل محتوم. ولعلّهم استفادوا هذا من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجلاً وَأَجلُ مُسَمّىً عِنْدَهُ﴾[٢]، وهذا لا يعني أنّ هناك أجلين في نفس الأمر والواقع، بل لكلّ شيء ليس إلّا أجل معلوم عند اللّٰه تعالى؛ ولكن بالقياس إلى غيره تعالى من الموجودات العالمة، كالإنسان ونحوه، يتصوّر أجلان، وذلك لما قد يخفى عليهم من الشروط والأسباب الموجبة للأجل؛ فالأجل بلحاظ ماله من الشروط إذا فرض تحقّقها يكون محتوماً، و من دونها كان معلّقاً. قال العلاّمة الطباطبائي:

«نسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى، نسبة المطلق المنجّز إلى المشروط المعلّق؛ فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق، لعدم تحقّق شرطه الّذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه ألبتة....

فالتركيب الخاصّ الّذي لبنية هذا الشخص الإنساني مع ما في أركانه من الاقتضاء المحدود، يقتضي أن يعمّر العمر الطبيعي الّذي ربما حدوده بمائة أو بمائة وعشرين سنة، وهذا هو المكتوب في لوح المحو والإثبات مثلاً، غير أنّ لجميع أجزاء الكون ارتباطاً وتأثيراً في الوجود الإنساني فربما تفاعلت الأسباب والموانع الّتي لا نحصيها تفاعلاً لا نُحيط به، فأدّى

---

١. نفس المصدر، ص ٣١٥.

٢. الأنعام: ٢.

والجواب عن الأوّل: ما تقدّم من أنّ العلم[٦] لا يؤثّر في المعلوم.

وعن الثاني: بمنع الملازمة؛ إذ لو ماتت الغنم استحقّ مالكها عوضاً زائداً على اللّه تعالىٰ؛ فبذبحه فوّت عليه الأعواض الزائدة، والقود من حيث مخالفة الشارع؛ إذ قتله حرام عليه وإن علم موته؛ ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجلُ لطفاً للغير لا للمكلَّف.[٧]

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الإنسان لطفاً لغيره من المكلّفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلَّف نفسه؛ لأنّ الأجل يطلق علىٰ عمره وحياته، ويطلق علىٰ أجل موته.

أمّا الأوّل: فليس بلطف، لأنّه تمكين له من التكليف، واللطف زائد علىٰ التمكين.

وأمّا الثاني: فهو قطع التكليف، فلا يصحّ أن يكلّف بعده فيكونَ لطفاً له فيما يكلّفه من بعد، واللطف لا يصحّ أن يكون لطفاً فيما مضىٰ.

إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأمد الطبيعي، وهو المسمّى بالموت الإخترامي».[١]

(٦) يعني أنّ العلم لم يتعلّق إلّا بما يتحقّق في عالم الوجود، فإذا وقع القتل، كان القتل هو الّذي تعلّق به علمه تعالى في الأزل، و إن لم يقع القتل واستمرّت الحياة، كانت الحياة هي متعلّق علمه تعالى.

وقوله: «ما تقدّم» إشارة إلى ما تقدّم في المسألة الخامسة من هذا الفصل، والمسألة الرابعة عشر من مبحث الأعراض في الأُمور العامة.

(٧) يمكن أن يقال: إنّ الموت لا يخلو من مصلحة وفائدة للميّت نفسه، حيث ينجو عن متاعب الحياة الدنيوية وآلامه؛ كما أنّه إذاكان في إدامة الحياة له معصية تتبعها العذاب الأُخروي، كان الموت بصلاحه.

---

١. الميزان، ج٧، ص٩ـ١٠.

المسألة السادسة عشرة

في الأرزاق

قال: والرزقُ(١) ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

---

(١) الرزق عند الأشاعرة عبارة عمّا ساقه اللّٰه تعالى إلى الحيوان ممّا ينتفع به؛ فيدخل رزق الإنسان والدوابّ وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لم ينتفع به. وعلى هذا، يصحّ أنّ كلّ أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره.[١]

وعند المعتزلة عبارة عمّا صحّ الإنتفاع به ولم يمكن منع المنتفع به. يريدون به الرزق الحلال، و استدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناكُمْ﴾[٢]، حيث إنّه تعالى لا يأمر بالحرام؛ كما أنّ ما يبيحه أحد لغيره قبل أن يأكله لا يسمّى رزقاً، إذ له أن يمنعه عن ذلك، إلّا إذا كان الإعطاء واجباً عليه. وعلى هذا فما يأكله الغاصب و ينتفع به، لا يسمّى رزقاً. و هذا هو مختار المصنف والشارح.

قال العلاّمة الطباطبائي: «الرزق معروف، والّذي يتحصّل من موارد استعماله أنّ فيه شوباً من معنى العطاء، كرزق الملك الجندي؛ وكان يختصّ بما يتغذّى به لا غير، كما قال تعالى:

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص٣١٨.

٢. البقره: ٢٥٤.

﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[۱] فلم يعدّ الكسوة رزقاً.

ثمّ توسّع في معناه فعدّ كلّ ما يصل الإنسان من الغذاء رزقاً، كأنّه عطية بحسب الحظّ و الجدّ، و إن لم يعلم معطيه؛ ثمّ عمّم فسمّي كلّ ما يصل إلى الشيء ممّا ينتفع به رزقاً، وإن لم يكن غذاء، كسائر مزايا الحياة من مال وجاه وعشيرة وأعضاد و جمال وعلم وغير ذلك. قال تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[۲] وقال فيما يحكي عن شعيب: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقاً حَسَناً﴾[۳] والمراد به النبوّة والعلم، إلى غير ذلك من الآيات».[۴]

الرزق في التكوين والتشريع

إنّ ما ينتفع به الإنسان انتفاعاً محرّماً، لكونه سبباً للمعصية، لا ينسب إليه تعالى؛ لأنّه تعالى نفى المعصية عن نفسه من جهة التشريع. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[5] و قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[۶] وحاشاه سبحانه أن ينهى عن شيء ثمّ يأمر به، أو ينهى عنه ثمّ يحصر رزقه فيه.

ولا منافاة بين عدم كون نفع محرّم رزقاً بحسب التشريع، وكونه رزقاً بحسب التكوين؛ إذ لا تكليف في التكوين حتى يستتبع ذلك قبحاً. و ما بيّنه القرآن من عموم الرزق إنّما هو بحسب حال التكوين.

قال العلاّمة الطباطبائي: «انّ الرزق رزقان: رزق تكويني، وهوكلّ ما يستمدّ به موجود في

---

۱. البقرة: ۲۳۳.
۲. المؤمنون: ۷۲.
۳. هود: ۸۸.
۴. الميزان، ج ۳، ص ۱۳۷ ـ ۱۳۸.
۵. الأعراف: ۲۸.
۶. النحل: ۹۰.

أقول: الرزق عند المجبرة ما أكل، سواء كان حراماً أو حلالاً.

وعند المعتزلة أنّه ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به؛ لقوله تعالىٰ: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾. (البقره: ٢٥٤) واللّٰه تعالىٰ لا يأمر بالإنفاق من الحرام. قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنّه رزقه ما لم يستهلكه؛ لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع. وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه؛ لأنّ للمالك منعها منه إلّا إذا وجب رزقها عليه. والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنّه رزقه؛ لأنّ اللّٰه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه؛ لأنّ تصرفاته أجمع محرمة؛ بخلاف من أبيح له الطعام؛ لأنّه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به، لأنّه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدّية إلى الانتفاع به.

بقائه كيف كان؛ ورزق تشريعي، وهو الحلال الّذي يستمدّ به الإنسان في الحياة، دون الحرام، فإنّه ليس برزق منه تعالى. هذا هو الّذي يتحصّل من الكتاب والسنّة بعد التدبّر فيهما».[1]

روى الكليني بإسناده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: ألا إنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لا يموت نفس حتّى تستكمل رزقها؛ فاتّقوا اللّٰه وأجملوا في الطلب؛ ولا يحملنّكم استبطاء شيء من الرزق أن تطلبوه بشيء من معصية اللّٰه، فإنّ اللّٰه تعالى قسّم الأرزاق بين خلقه حلالاً، ولم يقسّمها حراماً؛ فمن اتّقى وصبر آتاه من حِلّه، ومن هتك حجاب ستر اللّٰه عزّوجلّ وأخذه من غير حلّه، قصر به من رزقه الحلال وحوسب عليه».[2]

وممّا ذكرنا تبيّن أنّ كلام الأشاعرة ينطبق على الرزق التكويني، وكلام المعتزلة ينطبق على الرزق التشريعي. فالأشاعرة استدلّوا بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[3] والمعتزلة استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[4]

---

١. بحار الأنوار، ج٥، ص١٤٩، التعليقة.

٢. نفس المصدر، ص١٤٨.

٣. هود: ۶.

وليس الرزق[٢] هو الملك؛ لأن البهيمة مرزوقة وليست مالكة، واللّٰه تعالىٰ مالك ولا يقال إن الأشياء رزق له تعالىٰ، والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكاً لنا. فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالىٰ؛ لأنّه خالق جميع ما ينتفع به، وهو الممكّن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق، وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه ويحظر علىٰ غيره منعه من الانتفاع، وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

وبالحديث النبوي المتقدّم. وكلا القولين صحيحان فلا نزاع في الحقيقة.

قال العلاّمة المجلسي ـ يشير إلى نظرية الأشاعرة ـ :«إن كان المراد بقولهم: رزقهم اللّٰه الحرام أنّه خلقهم ومكّنهم من التصرف فيه، فلا نزاع في أنّ اللّٰه رزقهم بهذا المعنى؛ وإن كان المعنى أنّه لا مؤثّر في أفعالهم وتصرّفاتهم في الحرام، فهذا انّما يستقيم على أصلهم الذي ثبت بطلانه؛ و إن كان الرزق بمعنى التمكين وعدم المنع من التصرف فيه بوجه، فظاهر أنّ الحرام ليس برزق بهذا المعنى على مذهب من المذاهب».[٥]

(٢) النسبة بين الملك والرزق هي العموم من وجه؛ فبعض الملك رزق، مثل المأكل والملبس ونحو ذلك، وبعض الملك ليس برزق، كما أنّ الأشياء ملك للّٰه تعالى و ليست رزقاً له سبحانه؛ وبعض الرزق ليس بملک، كما أنّ الولد رزق لوالده و ليس ملكاً له، و النبات رزق للحيوان وليس ملكاً له، و إلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: «وليس الرزق هو الملك، إلى قوله : و ليسا ملكاً لنا».

وقوله: «فحينئذ الأرزاق كلّها من قبله تعالى الخ...» بظاهره يدلّ على أنّ هذا متفرّع على ما تقدّم من بيان النسبة بين الرزق والملک؛ وليس كذلك؛ لأنّ هذا ثابت، ولو قلنا بانّ النسبة بينهما هي التساوي أو العموم المطلق. فإن قلنا بأنّ الرزق يتوقّف على الملكية،

---

۴. البقره: ٣.

۵. بحارالانوار، ج۵، ص١۵١.

قال: والسعيُ (٣) في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلىٰ أن طلب الرزق سائغ؛ وخالف فيه بعض الصوفية؛ لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحلّ له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام؛ ولأنّ في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة.

والحق ما قلناه ،ويدلّ عليه المعقول والمنقول:

أمّا المعقول: فلأنّه دافع للضرر فيكون واجباً.

وأمّا المنقول: فقوله تعالىٰ: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾(الجمعة: ١٠). إلىٰ غيرها من الآيات، وقوله ﷺ :«سافروا تغنموا» أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

فالمالك الحقيقي ليس إلّا اللّٰه تعالى، فهو الرازق مطلقاً.

قال الشيخ الكراجكي (المتوفى ٤٤٩هـ): «اعلم أنّ الرزق في الحقيقة هو التمليك، وأصل التمليك من اللّٰه تعالى، و هو الرزاق للعباد. و قد جعل بحكمته و علمه من مصالح بريّته، أرزاقهم على قسمين:

أحدهما: ما يوصله إليهم من غير سعي يكون منهم ولا اكتساب ولا تحمّل شيء من المشاقّ، كالمواريث ونحوها.

والآخر: مشترط بحركة العبد وسعيه واجتهاده وحرصه، فمن سعى ناله و من قعد فاته».[1]

(٣) ذكر المصنّف للسعي في تحصيل الرزق أحكاماً أربعة هي:

١. الوجوب: وهذا إذا توقّف عليه حياة الإنسان؛ لأنّ حفظ الحياة واجب، ومقدمة الواجب واجبة.

---

١. كنز الفوائد، ج ٢، ص١٩٥.

والجواب عن الأوّل: بالمنع من عدم التميز؛ إذ الشارع ميّز الحلال من الحرام[٤] بظاهر اليد، ولأنّ[٥] تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم واللازم باطل اتفاقاً.

وعن الثاني[٦]: أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة؛ وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلىٰ عياله؛ وقد يباح مع الغنىٰ عنه؛ وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

---

٢. الحرمة: و هذا إذا استلزم فعل حرام أو ترك واجب.

٣. الإستحباب: إذا كان مقدمة لما هو مستحب في نفسه؛ كالخدمة بالأهل والعائلة أو المؤمنين و نحو ذلك.

٤.الإباحة: إذا لم يكن مقدمة لحرام ولا واجب ولا مستحب.

وكان ينبغي أن يذكر الكراهة أيضاً؛ فإذا كان تحصيل الرزق مقدمة لفعل مكروه أو ترك مستحب، كان مكروهاً.

والحاصل: أنّ تحصيل الرزق، بعنوانه، ليس من المحسّنات ولا المقبّحات العقلية ولا الشرعية؛ فإن ترتّب عليه عنوان محسّن أو مقبّح كان حسناً أو قبيحاً، ويتفرّع عليه الأحكام الخمسة كما تقدّم؛ ومقتضى الأصل الأوّلي فيه، هو الإباحة عقلاً وشرعاً.

(۴) أضف إلى ذلك أنّ طريق تحليل مثل هذا المال ليس هو التصدّق، بل التخميس، كما بيّن في الفقه.

(۵) يعني أنّ المشكلة لا تختصّ بالإكتساب، بل تأتي في التناول أيضاً؛ فلا يجوز التناول أكل المال الممتزج بالحلال لا للغني ولا الفقير. وهذا باطل بالإتفاق.

(۶) أضف إلى ذلك أنّ هذا يختصّ بالنظامات الفاسدة والحكومات الظالمة، وليس بشامل للحكومات العادلة الصالحة؛ فإطلاقه ممنوع على كلّ تقدير.

ثمّ إنّ للمانعين وجهاً آخر وهوأنّ هذا ينافي الآيات والأحاديث الحاثّة على التوكّل على

. . . .

اللّٰه تعالى.

والجواب: أنّ السعي في طلب الرزق لا ينافي التوكّل على اللّٰه تعالى في شيء، كيف، و قد أمر اللّٰه سبحانه بالطلب بقوله: ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ﴾ [1] وقال: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾ [2] وفي الحديث أنّه لمّا نزّل: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاٰ يَحْتَسِبُ﴾ [3] انقطع رجال من الصحابة في بيوتهم واشتغلوا بالعبادة وثوقاً بما ضمن اللّٰه لهم؛ فعلم النبي ﷺ ذلك، فعاب عليهم ذلك وقال: «إنّي لأبغض الرجل فاغراً إلى ربّه يقول: اللّهمّ ارزقني ويترك الطلب». [4]

هل البحث عن الرزق بحث كلامي؟

قد تقدّم أنّ الرزق من اللّٰه تعالى، فمن هذه الجهة يتعلّق البحث عنه بعلم الكلام الباحث عن اللّٰه تعالى وصفاته؛ ثمّ إنّه قد يكون لطفاً في التكليف، فيتعلّق بمسألة اللطف، فيكون واجباً على اللّٰه تعالى بمقتضى حكمته سبحانه، كما أنّ الرزق مطلقاً يكون مقتضى جوده سبحانه ورحمته الواسعة.

---

١. العنكبوت: ١٧.

٢. الجمعة: ١٠.

٣. الطلاق: ٢ـ٣.

٤. **اللّوامع الإلهية**، ص ١٥٧، نقلاً عن **كنز العرفان**، ج ٢، ص ١٠.

المسألة السابعة عشرة

في الأسعار

قال: والسّعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيءُ ، وهو رَخْصٌ وغَلاءٌ ،ولابدّ من اعتبار العادة واتحادِ الوقت والمكان، ويستند إليه تعالىٰ وإلينا أيضاً.

أقول: السعر[1] هو تقدير العوض الذي يباع بـه الشـيء، وليس هـو الثـمن ولا المثمن؛ وهو ينقسم إلىٰ رخص[2] وغلاء. فالرخص هو السعر المنحط عمّا جرت بـه العادة، مع اتحاد الوقت والمكان؛ والغلاء زيادة السعر عمّا جرت به العادة، مع اتحاد الوقت والمكان.

وإنّما اعتبرنا الزمان والمكان لأنّه لا يقال: إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج؛ لأنّه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص في الصيف، إذا نقص سعره

---

(١) السِّعر في اللغة على وزن الشِّبر بمعنى الثمن؛ جمعه أسعار؛ والتسعير هو تقدير الثمن وتعيينه، فقوله: «والسعر تقدير العوض الّذي يباع به الشـيء» ، مـن اسـتعمال اللازم فـي المتعدّي؛ و هو اصطلاح عند المتكلّمين.

(٢) الرخص هو نقصان السّعر عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكـان؛ والغـلاء زيادة السعر عمّا جرت به العادة كذلك.

عمّا جرت به عادته في ذلك الوقت؛ ولا يقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها؛ لأنّها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

واعلم أنّ كل واحد من الرخص والغلاء[٣] قد يكون من قبله تعالىٰ؛ بأن يقلّل جنس المتاع المعيّن ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلّفين؛ وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه، تفضلاً منه تعالىٰ وإنعاماً أو لمصلحة دينية، فيحصل الرخص؛وقد يحصلان من قبلنا، بأن يحمل السلطان الناس[٤] علىٰ بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه، أو لاحتكار الناس، أو لمنع الطريق خوف الظلمة، أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيحصل الغلاء. وقد يحمل السلطان الناس علىٰ بيع السلعة برخص ظلماً منه، أو يحملهم علىٰ بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع، فيحصل الرخص.

---

(٣) عند العدلية إنّ التسعير كما ينتسب إلى الله تعالى، كذلك ينتسب إلى الإنسان، فالمنتسب إلى الله تعالى حسن مطلقاً، و المنتسب إلى الإنسان قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً؛ والأمر في الرخص والغلاء كذلك. وقد جاء في الروايات أنّ الرخص والغلاء من الله تعالى. فقالوا في تفسيرها:إنّ أكثر أسبابها راجعة إلى قدرة الله، أو أنّ الله تعالى لمّا لم يصرف العباد عمّا يختارونه من ذلك، مع ما يحدث في نفوسهم من كثرة رغباتهم، أو غناهم بحسب المصالح، فكأنّهما وقعا بإرادته تعالى، وقد يحمل تلك الروايات على المنع من التسعير والنهي عنه.[١]

وعند الأشاعرة إنّ المسعّر هو الله سبحانه فحسب؛ إذ لا يعتبرون السببية لشيء غيره تعالى مطلقاً، لا إستقلالاً ولا مأذوناً من الله تعالى.

(٤) قال الإمام الخمينيّ : «لا يجوز التسعير ابتداءً، نعم، لو أجحف ألزم بالتنزّل، وإلّا ألزمه بسعر البلد أو بما يراه مصلحة؛ فما دلّت على عدم التسعير منصرف عن مثل ذلك، فإنّ

---

١. بحار الأنوار، ج٥، ص١٥١.

. . . .

عدم التسعير عليه قد ينتهي إلى بقاء الإحتكار، كما لو سعر فراراً من البيع بقيمة لا يتمكّن أحد من الاشتراء بها، فلا إشكال في أنّ أمثال ذلك إلى الوالي، والأخبار لا تشمل مثله.

بل ظاهر ما روي عن النبي ﷺ من أنّه أمر المحتكرين أن تخرجوا حُكرتهم إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها، فقيل له ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: لو قوّمت عليهم، فغضب حتّى عرف الغضب في وجهه، فقال: أنا أقوّم عليهم به، إنّما السعر إلى اللّه يرفعه إذا شاء و يخفضه إذا شاء، هو أنّ مقصود القوم بتسعيره، أن يسعّر دون السّعر المتعارف، فأجاب بأنّ السّعر إلى اللّه، وما هو إلى اللّه هو السعر المتعارف لا ما يكون إجحافاً على البائع أو علي الناس. ولا يظهر من سائرالروايات إلّا ذلك».[1]

هل البحث عن السعر بحث كلامي؟

حيث إنّ السّعر قد ينتسب إلى اللّه تعالى، فبهذا الاعتبار، يجوز البحث عنه في علم الكلام، كما أنّ الرخص والغلاء إذا كان مستنداً إلى اللّه تعالى، يكون لطفاً للمكلّفين، فمن هذه الجهة يتعلّق بقاعدة اللطف، فهي مسألة كلامية.

---

۱. كتاب البيع، ج ۳، ص ۴۱۶.

المسألة الثامنة عشرة

في الأصلح

قال: والأصلح[1] قد يجب لوجود الداعي وانتفاءِ الصارفِ.

---

(۱) الأصلح تفضيل الصلاح و هو ضدّ الفساد، و هما مختّصان في أكثر الإستعمال بالأفعال، وقوبل في القرآن تارة بالفساد، وأُخرى بالسيّئة. قال: ﴿خَلَطُوْا عَمَلاً صٰالِحاً وآٰخَرَ سَيِّئاً﴾[1] ، ﴿وَلاٰ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاٰحِهٰا﴾.[2]

وإصلاح اللّٰه تعالى الإنسان يكون تارة بخلقه إيّاه صالحاً، وتارة بإزالة ما فيه من فساد بعد وجوده، وتارة يكون بالحكم له بالصلاح. قال: ﴿وَأَصْلَحَ بالهم﴾،[3] ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمٰالَكُمْ﴾.[4][5]

ويظهر من المتكلّمين أنّ المصلحة عندهم تساوق المنفعة. قال السيد المرتضى‏ﷺ: «الصلاح عبارة عن النفع الّذي فسّرناه فائدة؛ ويقال عند التزائد أصلح كما يقال

---

۱. التوبه: ۱۰۲.

۲. الاعراف: ۸۵.

۳. محمّد: ۲.

۴. الاحزاب: ۷۱.

۵. المفردات في غريب القرآن، كتاب الصاد.

أقول: اختلف الناس[٢] هنا: فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إنّ الأصلح ليس بواجب على اللّٰه تعالىٰ.

وقال البلخي: إنّه واجب. وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين.

وقال أبو الحسين البصري: إنّه يجب في حال دون حال. وهو اختيار المصنف ﷺ.

وتحرير صورة النزاع: أنّ اللّٰه تعالىٰ إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلّفين، هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟

احتجّ الموجبون: بأنّ للّٰه تعالىٰ داعياً إلىٰ إيجاده، وليس له صارف عنه، فيجب ثبوته؛ لأنّ مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل.

أنفع».[١]

وقال الحمصي: «المصالح تنقسم إلى ما يكون مصلحة في الدين، وإلى ما يكون مصلحة في الدنيا. فمصالح الدين هي الألطاف، ومصالح الدنيا هي الأُمور الّتي ينتفع بها الحيّ، ولا يستضرّ بها حيّ آخر، ولا يكون فيها وجه قبح؛ مثلاً، يجوز أن يعلم اللّٰه تعالى إن رزقَ شخصاً مائة دينار، انتفع به عاجلاً وآجلاً، ولا يستضرّ به غيره، ولا فيه وجه من وجوه القبح».[٢]

وهذا المعنى من الأصلح هو موضع النزاع هنا؛ كما قال الشارح العلاّمة: «تحرير صورة النزاع أنّ اللّٰه تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدّين عنه و عن غيره من المكلّفين، هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا».

(٢) اختلفت العدلية من المتكلّمين هنا إلى ثلاثة مذاهب:

الأوّل: هو القول بالوجوب مطلقاً. وهو مختار معتزلة بغداد وطائفة من الإمامية؛ كأبي إسحاق النوبختي وعبد الرزاق اللاهيجي.

الثاني: القول بعدم الوجوب مطلقاً. وهو مختار جماعة من معتزلة بصرة وعدّة من

---

١. الذخيرة في علم الكلام، ص ١٩٩.
٢. المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٩٧.

وبيان تحقق الداعي أنّه إحسان خال عن جهات المفسدة؛ وبيان انتفاء الصارف أنّ المفاسد منتفية ولا مشقّة فيه.(٣)

واحتجّ النفاة: بأنّ وجوبه يؤدّي إلى المحال فيكون محالاً.

بيان الملازمة :أنّا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد علىٰ ذلك القدر وثبوت المصلحة، فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له؛ لأنّا نفرض ذلك في كل زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب.(٤)

الإمامية؛ فمن المعتزلة هو الجُبّائيان وأتباعهما ومن الإماميّة السيد المرتضى و من تبعه.

الثالث: القول بالتفصيل؛ وهو أنّ الأصلح واجب في بعض الفروض وليس بواجب في بعض آخر. وهذا مختار أبي الحسين البصري من المعتزلة والمحقّق الطوسي من الإمامية.

ثمّ إنّ بعض المتكلّمين لم يعنونوا هذه المسألة في مسفوراتهم الكلامية. منهم المحقّق البحراني في *قواعد المرام*، والعلاّمة الحلّي في *نهج المسترشدين*، و*الباب الحادي عشر*.

(٣) إلى هذا الدليل يشير أبو إسحاق النوبختي بقوله: «والأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه، وتركه بُخل، وعدم وقوعه ينقص حقيقة القادر».[١]

وقرّره المحّقق اللاهيجي بقوله:

«كلّما كان ترك الأصلح قبيحاً، كان فعله واجباً، لكنّ المقدّم حقّ، فكذلك التالي؛ ينتج: فعل الأصلح واجب؛ وهو المطلوب».[٢]

والحاصل أنّ ترك الأصلح يكشف عن أحد أمرين: إمّا عجز الفاعل و إمّا بُخله؛ وكلاهما مستحيلان في حقّه تعالى.

(٤) قال السيد المرتضى:

«آكد ما دلّ على ذلك، أنّه تعالى قادر من أجناس المنافع واللّذات على ما لا ينحصر. فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة ـ على ما يقولون ـ و قد علمنا أنّه

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٥٥.

٢. سرماية ايمان (فارسي) ص ٨١.

قال أبو الحسين:(٥) إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة، وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر، لوجود الداعي وانتفاء الصارف؛ وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلىٰ غير النهاية فإنّه تعالىٰ قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله؛ لأنّ من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشقّ، فإنّ ذلك يجري مجرى الصارف عنه، فيصير الداعي متردّداً بين الداعي والصارف، فلا يجب الفعل ولا الترک؛ وتمثّل بأنّ من دعاه الداعي علىٰ دفع درهم إلىٰ فقير ولم يظهر له

تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك إلّا ما هو محصور متناه، فمازاد على هذا المقدار من المنافع لا يخلو من أُمور:

ـ إمّا أن يقال إنّه غير مقدور، ذلك يؤدّي إلى تناهي مقدوره تعالى.

ـ أو هو مقدور و ليس بواجب؛ لأنّ فعل المنافع غير واجب. وذلك الصحيح الّذي نذهب إليه.

ـ أو هو واجب ولم يفعله. ذلك يقتضي إخلاله تعالى بالواجب عليه».[1]

يلاحظ عليه: أنّ تحقّق الأصلح بالمقدار غير المتناهي يستحيل وقوعه في الظرف المتناهي؛ فعدم تحقّق الأصلح بهذا المقدار لا يدلّ على عجزه تعالى، ولا على عدم كون فعل الأصلح فيما يمكن واجباً؛ بل ذلك بملاك استحالته وقوعاً، فهو خارج عن محلّ النزاع. وإليه أشار المحقّق اللاهيجي بقوله: «عدم تناهي مقدورات اللّه سبحانه ممكن ذاتاً لا وقوعاً، فلا نسلّم أنّ كلّ أصلح ممكن الوقوع».[2]

(٥) هذا هو دليل القول بالتفصيل؛ وحاصله أنّه إذا كان مقدار من النفع ذا مصلحة، فالزائد عليه إن كان ذا مفسدة، فالمقدار الزائد ليس بواجب، والمقدار الّذي لا يستلزم مفسدة يكون واجباً؛ وإن كان الزائد غير ذي مفسدة، فالمقدار غير الزائد ليس بواجب؛ وذلك لأنّ الإعطاء في الفرض الأوّل لا يستلزم محالاً، إذ المقدار الزائد يكون ذا مفسدة وليس بواجب؛ وأمّا في

---

١. الذخيرة في علم الكلام، ص ٢٠١ـ ٢٠٢.
٢. سرمايۀ ايمان، ص ٨٢.

ضرر في دفعه فإنّه يدفعه إليه؛ فإن حضره من الفقراء جماعة يكـون الدفـع إليـهم مساوياً للدفع إلى الأوّل، ويشقّ عليه الدفع إليهم لحصول الضرر، فـإنّه قـد يـدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه؛ فإذا كان حصول الداعي فيما يشقّ، يـقتضي تجويز العدم، فحصوله فيما يستحيل وجوده أولىٰ لانتفاء الفعل معه. فلهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض.

وللنفاة وجوه أُخر، ذكرناها في كتاب *نهاية المرام* على الاستقصاء.

الصورة الثانية، حيث إنّ المقدار الزائد ليس بذي مفسدة، فلو قلنا بأنّ إعطاء مقدار من النفع واجب، لوجب غيره من المقادير المفروضة غير المتناهية، فيستلزم المحال.

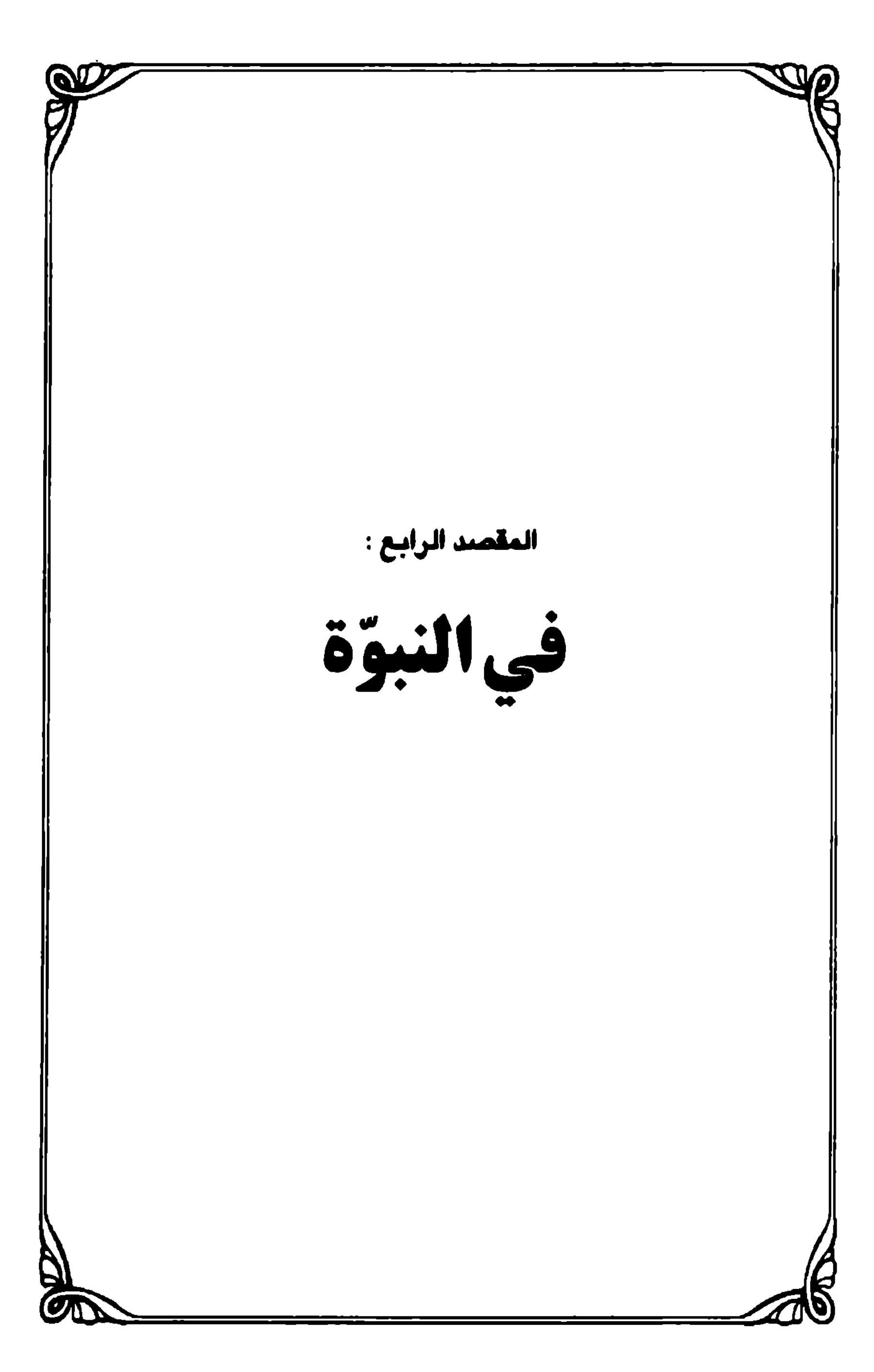
وهذا نظير من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه إليه؛ فانّه يدفعه إليه، إذ الداعي موجود والصارف مفقود، فيجب الفعل. وأمّا إذا حضر عنده جماعة من الفقراء، وكان الإعطاء في حقّ الجميع مستلزماً للضّرر، فالإعطاء بواحد منهم ليس بواجب عليه، بل يجوز له الإعطاء وعدمه.

ففي هذا المثال، الداعي متحقّق، لكن لزوم الضرر و المشقّة يصلح لأن يكون صارفاً من الإعطاء، فقد يعطي وقد لا يعطي؛ فإذا كان حصول الضّرر و المشقّة صالحاً للصارفية، فالمقدار غير المتناهي أولى بأن يصلح للصارفية.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما يستحيل وقوعه، لا يصلح لأن يكون صارفاً عن الداعي الّذي يقتضي وجود ما يمكن وقوعه؛ إذ لا معارضة بين الممتنع والممكن في مقام العمل. فالفاعل يأتي بالممكن ويترك الممتنع. فقياس ما نحن فيه بما ذكره من المثال، مع الفارق؛ فالقول بالتفصيل غير وجيه جدّاً. فالصحيح هو القول بوجوب اللطف بمقتضى جوده تعالى مطلقاً.

---

١. راجع: المنقذ من التقليد، ج١، ص٣٠١.



المقصد الرابع :

في النبوّة

المقصد الرابع

في النبوّة[1]

(١) النبوّة اسم من النبيّ، كما أنّ الأُبوة اسم من الأب.و النبيّ إمّا مشتقّ من النَبوَة والنَباوة، وهي الشيء المرتفع، وذلك لعلوّ شأن النبيّ؛ وإمّا مشتقّ من النّبأ بمعنى الخبر؛ لأنّه أنبأ عن اللّٰه تعالى وأخبر. وعلى هذا، فالنبيّ فعيل بمعنى فاعل للمبالغة. ويجوز فيه تحقيق الهمزة وتخفيفه على الأصل. لكنّ العرب ترك الهمزة في النبيّ، كما تركوه في الذرّية والبريّة. روي أنّ رجلاً قال للرسول ﷺ: يا نبئ اللّٰه (بالهمزة) فقال ﷺ: «*لا تنبز باسمي، إنّما أنا نبيّ اللّٰه*». وقيل إنّ النّبوة مشتقّمن النبئ، بمعنى الطريق الواضح؛ سمّي به لأنّه طريق إلى اللّٰه تعالى.[1]

ما هي النّسبة بين النّبي والرسول؟

لهم في النّسبة بين النّبي والرّسول أقوال:

١. النّبيّ أعمّ من الرسول، حيث إنّ النبيّ هو الإنسان المخبر عن اللّٰه تعالى بغير واسطة أحد من البشر، أعمّ من أن يكون مأموراً من اللّٰه بتبليغ الأوامر والنّواهي إلى قوم، أو لا؛ والرّسول هو الإنسان المخبر عن اللّٰه تعالى بغير واسطة من البشر، مأموراً من اللّٰه بتبليغ

١. ابن الأثير، النهاية، ج٥، ص٣ـ٤؛ أقرب الموارد، ج ٢، كلمة نبأ؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص٤٠٥.

. . . .

الأوامر والنواهي إلى قوم.[١]

يلاحظ عليه: أنّ إطلاق النبيّ على الإنسان المذكور إنّما يصحّ بـالمعنى اللّـغوي، دون الإصطلاحي؛ إذ النبيّ بالمعنى المصطلح في علم الكلام مأمور بتبليغ أوامر اللّه تعالى ونواهيه. وهذا هو المستفاد من الآيات والروايات.

٢. النبيّ أعمّ من الرّسول، حيث إنّ النّبيّ من يبلّغ أحكام اللّه تعالى إلى النّاس ويؤدّبهم بالآداب الدّينية ويقوم بتدبير أُمورهم وسياستهم وليس له كتاب سماوي؛ ولكنّ الرّسول من يفعل ذلك و معه كتاب سماوي.[٢]

٣. النبيّ هو الإنسان المبعوث من اللّه تعالى لتبليغ أوامره ونواهيه إلى الناس، سواء كان له شريعة أو كتاب، أو لم يكن له ذلك؛ والرّسول قد يطلق بمعنى النبيّ وقد يختصّ بمن له كتاب أو شريعة خاصّة.[٣]

٤. النّبوة والرّسالة لا يعنى بهما طائفتان من الأشخاص المبعوثين من جانبه تعالى؛ بل يعنى بهما جهتان وحيثيتان لكلّ‌شخص مبعوث من اللّه سبحانه لهداية الناس وإرشـادهم؛ فالنبوّة ناظرة إلى جهة أخذ الأخبار والأحكام من اللّه تعالى، والرّسالة ناظرة إلى جهة إبلاغها إلى الناس والقيام بتحقيقها في المجتمع. يقول سبحانه: ﴿إِنّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوحَيْنا إِلىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾،[٤] وقال تعالى: ﴿وَما عَلَى الرَّسُولِ إِلّا البَلاغُ الْمُبينُ﴾ .[٥]

وقال سبحانه: ﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرِينَ...﴾[٦]

---

١. النكت الاعتقادية، ص ۴۷؛ تفسير التبيان، ج۷، ص۳۳۱؛ مجمع البيان، ج۹، ص۹۱؛ تفسير الجلالين، تفسير الآية ۵۲ من سورة الحج؛ تفسير المنار، ج۹، ص۲۲۵.

٢. السبزواري، أسرار الحكم، ص ۳۹۵.

٣. مجمع البحرين، ج۱، ص۴۰۵؛ الحكيم اللاهيجي، سرماية ايمان (فارسي)، ص ۸۵ـ۸۶.

۴. النساء: ۱۶۳.

۵. العنكبوت: ۱۸.

۶. البقره: ۲۱۳.

. . . .

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾.[١]

ففي هذه الآيات اطلقت كلمة النبيّ على عموم الأنبياء؛ ومثلها كلمة الرسول، كما أُطلقت كلمة النبيّ على الأنبياء صاحب الكتاب والشريعة؛ وعلى هذا، فالفرق بين النبيّ

والرسول بما تقدّم في القول الأوّل، باطل بلا ريب؛ وغيره من الأقوال، فيمكن الجمع بينها و بين القول الأخير بأن يقال: المستفاد من مجموع الآيات والروايات هو أنّ الرسول يطلق على معنيين:

الأوّل: المعنى المطابق للنبيّ من حيث المصداق؛ وهو الإنسان المبعوث من اللّٰه سبحانه لهداية الناس، الذي يوحى إليه بواسطة غير البشر.

الثاني: الإنسان المذكور بما له مزيّة من كونه صاحب كتاب أو شريعة، أو فضيلة أُخرى؛ كما ورد في الروايات.

ثمّ إنّ الفرق بين النّبيّ والرّسول، حسب استعمالات اللّفظتين في القرآن، هو أنّ النّبيّ لا يكون إلّا فرداً من البشر ولكنّ الرسول قد يكون ملكاً. يقول سبحانه: ﴿إنَّ رُسُلَنا يَكْتُبُونَ ما تَمْكُرُونَ﴾[٢] أو فرداً عاديّاً قال تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلىٰ رَبِّك﴾[٣] كما قد يستعمل في الأسباب الطبيعية وغيرها كالرياح والمطر ونحوها، قال سبحانه: ﴿فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ رِيحاً وَجُنُوداً لَمْ تَرَوها﴾[٤] وقال: ﴿وَهُوَ الَّذي أَرْسَلَ الرِّياحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَته﴾[٥] وقال: ﴿يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً﴾[٦] وقال: ﴿وَأَرسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابيلَ﴾[٧] وقال:

---

١. الحديد: ٢٥.
٢. يونس: ٢١.
٣. يوسف: ٥٠.
٤. الأحزاب: ٩.
٥. الفرقان: ٤٨.
٦. نوح: ١١.
٧. الفيل: ٣.

البعثةُ حسنةٌ[٢] لاشتمالها علىٰ فوائدَ: كمُعاضَدةِ العقل فيما يدلّ عليه واستفادةِ الحكم فيما لا يدل، وإزالةِ الخوف، واستفادةِ الحسن والقبح والنافع والضارّ، وحفظِ النوع الانساني، وتكميلِ أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفةِ، وتعليمهم الصنائع الخفيّة، والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطفُ للمكلَّفِ.

﴿فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الطُّوفانَ وَالْجَرادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفادِعَ وَالدَّمَ آياتٍ مُفَصَّلاتٍ﴾[١] إلى غير ذلك من الآيات.

(٢) ذكر المصنف للنبوّة عشرة فوائد واستنتج منها أنّ النبوة حسنة، وليست بقبيحة ـ كما توهّمه بعضهم ـ وتلك الفوائد ليست في درجة واحدة من حيث الأهميّة، بل بعض منها من الفوائد والغايات الأساسية للنبوة، وبعضها ليس كذلك؛ فلنذكرها أوّلاً، ثمّ نذكر الفارق بينها من هذه الناحية:

١. معاضدة العقل فيما يستقلّ بإدراكه؛ والظاهر أنّ المقصود منه إدراك العقل المعارف الضروريّة في مجال العقائد؛ كالحكم بوجوده تعالى ووحدانيته، واتّصافه بصفات الجمال، وتنزّهه عن صفات النقص والجلال.

٢. استفادة الحكم فيما لا يستقلّ العقل بإدراكه في مجال العقائد؛ كالأحكام المتعلّقة بعالم القبر والبرزخ والجنّة والنّار.

٣. إزالة الخوف الحاصل للإنسان من جهة تصرّفاته؛ لانّ وجوده وجميع شؤونه للّه تعالى، فهو عبد ومملوك؛ والعقل يحكم بأنّ من حقّ المولويّة أن لا يتصرّف العبد إلّا بإذن مولاه. فهو يحتمل في تصرّفاته الّتي ليست من ضروريات حياته، عدم رضى مولاه سبحانه، فإذا جاء النبيّ وبيّن المباح والمحظور، زال ذلك الخوف وحصل الإطمئنان بأنّ تصرّفاته مأذونة منه تعالى.

٤. استفادة الحسن والقبح؛ وهذا يتعلّق بأحكام العقل العملي فيما لا يستقلّ بإدراكه؛ كحسن صوم شهر رمضان وقبحه في أوّل الشّوال.

---

١. الأعراف: ١٣٣.

. . . .

٥. استفادة المنافع والمضارّ فيما يتعلّق بالحياة الدنيوية والأُمور البدنية؛ كالحكم بإباحة بعض المأكولات أو استحبابه، وحرمة بعض آخر أو كراهته؛ إذ لها منافع أو مضرّات للإنسان في حياته الدنيوية، مضافاً إلى ما لها من الآثار الإيجابية والسلبية في حياته الروحية والمعنوية؛ وهذا كتحريم المسكرات وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك. والإنسان وإن أمكن له أن يتعرّف على مضرّات هذه الأُمور في ضوء العقل والتجربة، ولكن تعرّفه على ذلك من هذا الطريق، رهن حصوله على الأدوات اللازمة له، وهو لايحصل إلّا بعد مُضيّ القرون.

٦. حفظ النوع الإنساني الّذي لا يتحقّق إلّا في ظلّ برنامج كامل وقانون شامل وقائم على أساس العدل والحكمة. والإنسان باعتبار نقصانه العلمي والنفسي لا يستطيع على القيام بهذا المهمّ ـ كما أوضحه الشارح ـ وقد مضى بيانه عند البحث عن حسن التكليف.

٧. تكميل أشخاص الإنسان بحسب استعداداتهم المختلفة؛ وهذا في ضوء ما جاء به الأنبياء من العبادات الشرعية والتكاليف الدينية، من صلاة وصوم وحجّ ونحو ذلك.

٨. تعليم الناس الصنائع الخفيّة؛ وذلك لأنّ البشر في القرون السابقة لم يكن عنده خبروية وتجربة علمية ينتفع بها في مجال الصناعات الّتي تفيده في حاجاته الحيوية، فالأنبياء عليهم السلام علّموهم هذه الصناعات وصارت النّبوة بذلك مفيدة لإنسان في هذا المجال.

٩. تعليم الناس الأخلاق والسياسات؛ فعلّموهم آداب المعاشرة فيما بينهم في الإجتماع المنزلي والمدني في جميع الجهات؛ كما علّموهم شرائط القيادة والسياسة والمؤهّلات اللازمة لرجال الحكم والتنفيذ.

١٠. إخبار الناس بالعقاب والثواب الأُخرويين؛ وصار ذلك محرّكاً روحياً لهم في اكتساب الفضائل والاجتناب عن الرذائل، والإتّجاه نحو الكمال والسّعادة الأبدية، وهذا هو اللّطف من اللّه سبحانه في حقّ عباده المكلّفين.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

وأهمّ هذه الفوائد في باب النبوّة، هي الّتي ذكرت تحت أرقام: ٢، ٤، ٦، ٧، ٩ و ١٠. فهي لا تختصّ بزمان دون زمان، وقوم دون قوم؛ ولا طريق للإنسان إلى الحصول عليها على الوجه المطلوب إلّا طريق الوحي والنبوّة، كما لا يخفى. ويجمعها عبارة المصنّف في *تلخيص المحصّل*، وقد نقلناها عند البحث عن حسن التكليف، فراجع.

المسألة الأُولىٰ

في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك: فذهب المسلمون كافّة وجميع أرباب الملل[(١)] وجماعة من الفلاسفة[(٢)] إلىٰ ذلك، ومنعت البراهمة[(٣)] منه. والدليل علىٰ حسن البعثة أنّـها قـد اشتملت علىٰ فوائد وخلت عن المفاسد، فكانت حسنة قطعاً. وقد ذكر المـصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثة:

---

(١) أراد بالملل، الشرائع الإلهية، لا الإلهيين المعتقدين بالمبدء الأعلى فقط؛ فانّ البراهمة أيضاً قائلون بذلك، وإن أنكروا الشرائع السماوية.

(٢) أي الفلاسفة الإلهيين، دون الطبيعيين المنكرين لوجود المبدء الأعلى.

(٣) من الناس من يظنّ أنّهم سُمّوا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام، وذلك خـطأ. فـإنّ هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوّات أصلاً ورأساً، فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام! والقوم الّذين اعتقدوا نبوّة إبراهيم عليه السلام من أهل الهند، فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على رأي أصحاب الاثنين. وهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوّات أصلاً.[١]

١.الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٥٠ـ ٢٥١.

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدلّ العقل عليه من الأحكام، كوحدة الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدلّ العقل عليه، كالشرائع وغيرها من مسائل الأصول.

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلَّف عند تصرّفاته؛ إذ قد علم بالدليل العقلي أنّه مملوك لغيره وأنّ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات، فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه؛ إذ يجوّز العقل طلب المالك من العبد فعلاً لا سبيل إلىٰ فعله إلّا بالبعثة، فيحصل الخوف.

ومنها: أنّ بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة، ثمّ الحسنة منها ما يستقلّ العقل بمعرفة حسنه، ومنها ما لا يستقلّ، وكذا القبيحة؛ ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقلّ العقل بمعرفتهما.

ومنها: أنّ بعض الأشياء نافعة لنا، مثل كثير من الأغذية والأدوية، وبعضها ضارّ لنا، مثل كثير من السموم والحشائش، والعقل لا يدرك ذلك كلّه، وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

طوائف المنكرين للنبوة وشبهاتهم

المنكرون للنبوّة على طوائف، وهم على ما ذكره الرازي عبارة عن الفرق التالية:

الفرقة الأُولى: الّذين قالوا إله العالم موجَب بالذات لا فاعل بالاختيار، فإنّ كلّ من أنكر كونه تعالى فاعلاً مختاراً، وأنكر كونه عالماً بالجزئيات، فقد انسدّ عليه باب إثبات النبوات. وهي طريقة الفلاسفة.

أقول: الفلاسفة الالهيون لايقولون بأن اللّه تعالى فاعل بالجبر و الاضطرار، كما أنّ القول بإنكار علمه تعالى بالجزئيات ليس مقبولاً عند جميع الفلاسفة؛ وإنّما ذهب إليه طائفة من قدمائهم؛[1] وعلى كلّ تقدير، فهذا القول باطل عقلاً ونقلاً.

---

۱. راجع: صدرالمتألهين، شرح الهداية الاثيرية.

ومنها: أنّ النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات؛ فإنّه مدني بالطبع، يحتاج إلىٰ أُمور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامه إلّا بها، وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلّا بمشاركة ومعاونة، والتغلّب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضادّ لحكمة الاجتماع؛ فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع، وهو السنّة والشرع، ولا بدّ للسنّة من شارع يسنّها ويقرّر ضوابطها، ولابدّ وأن يتميّز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية، وذلك المائز لا يجوز أن يكون ممّا يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص؛ فلابدّ وأن يتميّز من قبل اللّٰه تعالىٰ بمعجزة ينقاد البشر إلىٰ تصديق مدّعيها ويخوّفهم من مخالفته ويعدهم علىٰ متابعته بحيث يتمّ النظام ويستقرّ حفظ النوع الإنساني علىٰ كماله الممكن له.

ومنها: أنّ أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل؛ فبعضهم مستغنٍ عن معاون لقوة نفسه وكمال إدراكه وشدّة استعداده للاتصال بالأُمور العالية، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلّية، وبعضهم متوسط الحال؛ وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين وبعدها عن الآخر، وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان.

الفرقة الثانية: الّذين أنكروا الأمر والنهي والتكليف. قالوا: إذا ثبت هذا، فقد بطل القول بالنبوة؛ لأنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما جاءوا بتقرير التكاليف.

أقول: ما تقدّم من الأدلّة على إثبات حسن التكليف ووجه الحسن فيه، يكفي مؤونة إبطال هذه النظرية.

الفرقة الثالثة: الّذين قالوا: العقول وحدها كافية في معرفة التكاليف، فلم يكن في بعثة الأنبياء فائدة.

أقول: هؤلاء هم البراهمة الّذين ذكر الشارح شُبهتهم مع الإجابة عنها.

ومنها: أنّ النوع الإنساني محتاج إلىٰ آلات وأشياء نافعة في بقائه، كالثياب والمساكن وغيرها، وذلك مما يحتاج في تحصيله إلىٰ معرفة عمله، والقوة البشرية عاجزة عنه؛ ففائدة النبيّ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفيّة.

ومنها: أنّ مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلىٰ مكمّل بتعليم الأخلاق والسياسات، بحيث تنتظم أُمور الإنسان بحسب بلده ومنزله.

ومنها: أنّ الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب علىٰ الطاعة وتركها؛ فيحصل للمكلّف اللطف ببعثتهم، فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

الفرقة الرابعة: الّذين قالوا لا طريق لنا إلى معرفة نبوّة الأنبياء إلّا بواسطة المعجزات، ولا دلالة فيها على صدق الأنبياء.

أقول: سيوافيك البحث عن وجه الاستدلال بالمعجزات على صدق دعوى النبوة.

الفرقة الخامسة: الّذين أنكروا وجود المعجزات وقالوا: إنّ خرق العادات ممتنع في العقول.

أقول: لعلّهم توهّموا أنّ خوارق العادات ناقضة لقانون العلّية؛ وليس كذلك، وسيجيء الكلام فيه في المقام المناسب.

الفرقة السادسة: الّذين قالوا: هب أنّ المعجزات تدلّ على صدق مدعي النبوة، إلّا أنّا ما شاهدنا ظهور تلك المعجزات، وإنّما الناس أخبروا عنها، وإخبارهم لا يفيد العلم القطعي، وإنّما يفيدالظّني، وهذه المسألة مسألة يقينية.

أقول: أخبار المعجزات متواترة وهي تفيد القطع، هذا، مضافاً إلى أنّ القرآن معجزة خالدة تثبت به نبوة النبي الأكرم ﷺ، وإخباره عن نبوّة الأنبياء السابقين يفيد القطع. قال المحقّق الطوسي: «إنّ الأمارات الظنّية، إذا تواترت، أدّت إلى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في إثباته؛ وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات».[1]

---

١. تلخيص المحصل، ص ٣٥٣.

قال: وشبهةُ البراهمةِ باطلةٌ بما تقدَّم.(٤)

أقول: احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها؛ فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه؛ وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله.

وهذه الشبهة باطلة بما تقدّم في أوّل الفوائد. وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول؟ بمعنىٰ أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه، مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلىٰ تفصيلها.

الفرقة السابعة: الّذين قالوا: لو أراد اللّٰه تعالى إرسال الرسل، لكان يجب أن يكون رسولاً من الملائكة. وهذا القول حكاه اللّٰه تعالى في القرآن مراراً. وهذه الشبهة نشأت من الغفلة عن لزوم كون النبي من جنس البشر، حتى يتمشّى بذلك الإرشاد والهداية. قال سبحانه ـ ردّاً لهذه الشبهة ـ: ﴿وَلَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنا عَلَيهِمْ ما يَلْبِسُونَ﴾[1].

هذا هو الإشارة إلى ضبط فرق المنكرين للنبوات.[2]

(٤)قالوا: الشرائع التي يبعث اللّٰه الرسل بها لا يخلو من أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً لما فيها؛ وإرسالهم بما يخالف ما في العقول قبيح؛ وإرسالهم بما يوافق ما في العقول عبث، لأنّ العقول قد أغنت عنهم في ذلك.

والجواب: أنّ الرسل مبعوثون من اللّٰه تعالى بما يوافق ما في العقول، لكن ماذا يراد بهذه الموافقة؟ فلها وجهان:

الأوّل: إنّهم يأتون بما يكفي العقل في العلم بحسنه ووجوبه.

الثاني: إنّهم يأتون بما لا يكفي العقل في العلم بحسنه ووجوبه، لكن يكون بحيث لو

---

١ الانعام: ٩.

٢.راجع: الرازي، المطالب العالية، ج٨، ص٧ـ٩؛ شرح المواقف، ج٨، ص ٢٣٠ـ ٢٤٣.

. . . .

انكشف للعاقل حاله يحكم بحسنه ووجوبه.

والشرائع الإلهية منطبقة على كلا الوجهين: فمن المعارف والأحكام الواردة فيها ما ينطبق على الوجه الأوّل، وفائدته هي تأكيد حكم العقل، ومنها ـ و هي القسم الكبير منها ـ ما ينطبق على الوجه الثاني، وفائدته تبيين ما ليس للعقل طريق إلى العلم به. وهذا ما أراده الشارح بقوله: «أو نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما لا يقتضيه العقول الخ».

فحال الأنبياء في شرائعهم كحال الأطبّاء فيما يأمرون به المرضى من تناول الأدوية المرّة البشعة الّتي تنفر منه الطباع، وليس مخالفاً لحكم العقل بل موافقاً له، لكن موافقة لا يستقل العقل بدركها بدون الطبيب، من حيث إنّ العقل يقضي بحسن تناول ما ينفع ويدفع أذيّة المرضى، بل بوجوبه على الجملة، ولكنّه لا يطّلع على ثبوت هذا الوصف فيما يأمره الطبيب المريض من المداواة، ولو اطّلع عليه لحكم بوجوبه، فالطبيب يرشد المريض إليه و يبيّن له أنّ تناول ذلك الدواء نافع له، وعند ذلك يحكم العقل بوجوبه.

كذلك العقل يقضي بأنّ ما يدعونا إلى الخير ويصرفنا عن الشّر حسن، بل واجب، وأنّ ما يصرفنا عن الخير ويدعونا إلى الشرّ قبيح؛ لكنّه لا يطّلع على ثبوت هذين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه، ولو اطّلع عليه لحكم بوجوب البعض وقبح البعض؛ فالنّبي يبيّن لنا ثبوت هذين الوصفين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه، ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجوب ما يأمرنا به الشرع، وقبح ما ينهانا عنه؛ وعلى هذا، فالأنبياء عليهم السلام أطبّاء الأديان، كما أنّ الأطباء أطبّاء الأبدان.[1]

---

[1]. المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٤٢٠ـ ٤٢١.

المسألة الثانية

في وجوب البعثة

قال: وهي واجبةٌ[1]؛ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.

أقول: اختلف الناس هنا: فقالت المعتزلة: إنّ البعثة واجبة.

وقالت الأشعرية: إنّها غير واجبة.

---

(١) استدلّ المصنّف على وجوب البعثة باشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية؛ توضيحه:

أ) إنّ اللّطف فعل يصدر من اللّه تعالى من شأنه أن يبعث المكلّف نحو الطاعة ويزجره عن المعصية.

ب) إنّ موضوع اللطف هو التكليف، كما اتّضح من تعريفه.

ج) التكليف إمّا عقلي يستقل العقل بإدراكه، كوجوب العدل والصدق والأمانة والوفاء بالوعد وحرمة مقابلاتها؛ وإمّا شرعيّ لايستقل العقل بإدراكه و ينحصر طريق الوقوف عليه بالكتاب و السنة كأحكام الصلاة والصوم والزكاة و محرمات الاكل و الشرب ونحوها.

د) التكاليف الشرعية أَلطاف في التكاليف العقلية من وجهين:

١. التكاليف الشرعية في الحقيقة تفاصيل للتكاليف العقلية ومصاديق لها، والإتيان بها

احتجت المعتزلة: بأنّ التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية، واللطف واجب؛ فالتكليف السمعي واجب، ولا تمكن معرفته إلّا من جهةالنبي؛ فيكون وجود النبي واجباً، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

واستدلّوا علىٰ كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي، بأنّ الأنسان إذا كان مواظباً علىٰ فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية، كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية أقرب؛ وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل. وقد بيّنا فيما تقدّم أنّ اللطف واجب.

إتيان بالتكاليف العقلية.

٢. الإلتزام بالتكاليف الشرعيّة مؤثر في التزام المكلّف بالتكاليف العقلية. وهذا ما عناه الشارح بقوله: «إنّ الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية، كان من فعل الواجبات العقلية والإنتهاء عن المناهي العقلية أقرب».

هـ) إنّ اللّطف واجب على اللّه سبحانه بمقتضى الحكمة، كما تقدّم بيانه في البحث عن قاعدة اللطف.

و) إنّ الوقوف على التكاليف السمعية الّتي هي ألطاف، يتوقّف على البعثة؛ فتكون واجبة، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً.

هذه هي طريقة المتكلّمين في وجوب البعثة، وأمّا طريقة الحكماء، فقد تقدّم بيانه في المسألة المتقدمة في كلام الشارح حيث قال: «ومنها أنّ النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات ...»، وقد تقدّم بيانه أيضاً في البحث عن حسن التكليف عند قول المصنف: «ولأنّ النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنّة النافع استعمالها في الرياضة، إلى آخره».[1]

---

١. راجع: تلخيص المحصّل، ص ٣٦٧؛ شرح المواقف، ج٨، ص٢٣٥؛ اللوامع الإلهية، ص ١٦٧؛ إرشادالطالبين، ص ٢٩٧.

المسألة الثالثة

في وجوب العصمة

قال: ويجب في النبي العصمة [1]؛ ليحصل الوثوقُ فيحصل الغرضُ، ولوجوب متابعته وضدِّها، والإنكار عليه.

---

(١) للعصمة حدود أو مراتب، هي:

أ) العصمة في الاعتقاد الديني؛

ب) العصمة في أخذ الشريعة وإبلاغها إلى الناس؛

ج) العصمة في العمل بالأحكام الإلهية من الإتيان بالواجبات وترك المحرمات؛

د) العصمة في معرفة موضوعات الأحكام الشرعية؛

هـ) العصمة في معرفة المصالح والمفاسد الراجعة إلى حياة المجتمع؛

و) العصمة فيما يتعلّق بحياة النبي شخصه ومع عائلته من الأُمور العادية.

ثمّ إنّ العصمة في الإعتقاد الديني والعمل بالشريعة، هي الّتي يقال عنها «العصمة عن الذنوب»، وهذه على وجوه؛ لأنّ الذنب إمّا صغيرة وإمّا كبيرة، والإتيان به إمّا يكون على سبيل العمد أو السهو، وذلك إمّا يكون بعد البعثة أو قبلها. وهذه ثمانية أقسام حاصلة من ضرب الصغيرة والكبيرة في العمد والسهو، أوّلاً، وفي قبل البعثة وبعدها، ثانياً.

أقول: اختلف الناس هنا: فجماعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء، إمّا علىٰ سبيل السهو، كما ذهب إليه بعضهم، أو علىٰ سبيل التأويل(۲) كما ذهب إليه قوم منهم؛ أو لأنّها تقع محبطة بكثرة ثوابهم.

وذهبت الأشعرية والحشوية إلىٰ أنّه يجوز عليهم الصغائر والكبائر، إلّا الكفر والكذب.

و قالت الإمامية: إنّه تجب عصمتهم عن الذنوب كلّها صغيرها و كبيرها.(۳)

---

(۲) هؤلاء قالوا: إنّ آدمﷺ أوّل النهی فی قوله تعالی: «﴿ولاتَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، بالنهی عن الشخص دون النوع؛ مع أنّ المراد کان النوع، فانّ الإشارة قدتکون وضوء لایقبل اللّه الصلاة الّا به».[1]

(۳) الاقوال فی عصمة الانبیاءﷺ:

أ) العصمة فی الاعتقاد:

لا خلاف في عصمة الأنبياء ﷺ في الاعتقاد الديني، فهم كانوا معصومين من الشرك والكفر بعد النبوة وقبلها. وما نسب إلى الخوارج من الخلاف في ذلك، مبنيّ على أصلهم من أنّ مرتكب الكبيرة مشرك وتجويزهم الكبائر على الأنبياء، ولازمه تجويز الشرك عليهم؛ ولكنّه ليس من الشرك في الإعتقاد. وقد حكي الخلاف أيضاً عن ابن فورك وأنّه جوّز بعثة من كان كافراً، ولكنّه قال هذا الجائز لم يقع، كما قد حكي القول بوقوعه عن الحشوية.[2]

---

۱. راجع: ارشاد الطالبين، ص ۳۰۴.

۲. الحشوية ـ بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها ـ: قوم من المجسّمة والمشبهة ولهم أباطيل في الإعتقادات. وفي وجه تسميتهم بذلك خلاف. فقيل: لأنّهم مجسّمة والجسم محشوّ أي مملوّ. و قيل نسبوا إلى الحشاء، وهو الجانب؛ لأنّهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري فأنكر كلامهم، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، أي جانبها، وقيل: لأنّهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق، والحشو فضول الكلام. وقيل: نسبوا إلى حشوه من قرى خراسان. (حافظ محمد عبد العزيز، النبراس، ص ۴۵۲).

. . . .

ونسب إلى الشيعة تجويز إظهار الكفر على الأنبياء تقية.[١] والنسبة غير صحيحة، فإنّهم أبطلوا القول بجواز التقية في نحو ذلك. يقول الفاضل المقداد: «وهذا (جواز إظهار الكفر تقيّة) باطل؛ لأنّه يفضي إلى إخفاء الدّين بالكلية؛ لأنّ أولى الزمان بالتقية حين إظهار الدعوة، لأنّ الأكثر من الناس يكون منكراً».[٢]

ب) العصمة في الوحي: لا خلاف أيضاً في عصمة الأنبياءعليهم السلام في تلقّي الوحي وإبلاغه إلى الناس. فالنّبي لا يخطأ فيما يتلقّاه من الأحكام والمعارف الإلهية،ولا يكذب عمداً أو سهواً في إبلاغ ذلك، ولا يعرضه سهو ولا نسيان في ذلك. وإنّما نسب إلى الباقلاني تجويز الخطأ في تبليغ الشريعة سهواً؛ زعماً منه أنّ المعجزة تدلّ على صدقه فيما قصد تبليغه لا مطلقاً. وقال بعضهم: إنّ الباقلاني لا ينكر العصمة في التّبليغ ولكنّه يقول حجّة العصمة هو الإجماع والنصوص، لا المعجزة.[٣]

ج) العصمة من الذنوب بعد النّبوة

وقد اختلفوا في عصمة الأنبياء عليهم السلام من الذنوب على أقوال:

١. العصمة من الكبائر عمداً؛ وهذا معتقد الجميع ولا مخالف فيه إلّا الحشوية.

٢. العصمة من الكبائر عمداً وسهواً؛ وهذا مختار الإمامية والمعتزلة والمحقّقين من الأشاعرة. قال الفاضل المقداد: «وقالت المعتزلة بامتناع الكبائر مطلقاً».[٤]

وظاهر كلام صاحب *المواقف* أنّ أكثر الأشاعرة قائلون بجواز صدور الكبائر عن الأنبياء سهواً، حيث قال:«وأمّا سهواً فجوّزه الأكثرون». ولكن الشارح الجرجاني ذيّل كلام المصنّف

١. شرح المواقف؛ ج٨، ص٢٦٤؛ شرح المقاصد؛ ج٥، ص٥٠.
٢. إرشاد الطالبين، ص ٣٠٣_ ٣٠٤.
٣. النبراس، ص ٤٥١.
٤. إرشاد الطالبين، ص ٣٠٤.

. . . .

بقوله:«والمختار خلافه»[1]. وقال التفتازاني: «المذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً»[2]. وحكى القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبائر بلا قيد عمداً وسهواً.[3]

۳. العصمة من الكبائر مطلقاً ومن الصغائر عمداً؛ وهذا مختار الإمامية وأكثر المعتزلة والمحقّقين من الأشاعرة، لكنّ المعتزلة والأشاعرة قيّدوها بما إذا كان منفّراً لا مطلقاً، قال الرازي ـ فيما ذكر من الأقوال في عصمة الأنبياء من الذنوب ـ:«الثاني إنّه لا يجوز منهم تعمّد الكبيرة البتّة وأمّا تعمّد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفّراً؛ وأمّا إن كانت منفّراً، فذلك لا يجوز عليهم، مثل التطفيف بما دون الحبّة. وهو قول أكثر المعتزلة».[4]

وقال القوشجي: «والمذهب عند محقّقي الأشاعرة، منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقاً، والصغائر غير الخسيسة عمداً لا سهواً. وذهب إمام الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً».[5]

۴. العصمة من الكبائر والصغائر مطلقاً؛ وهذا مختار الإمامية والمحقّقين من المعتزلة والأشاعرة، ولكن الجمهور منهم لا يقولون به. وقد اشتبه الأمر في ذلك على التفتازاني في شرح *العقائد النسفية* حيث قال: «وتجوز الصغائر سهواً بالاتّفاق إلّا ما يدلّ على الخسّة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة».[6]

وناقش فيه صاحب *النبراس* بقوله: «هذا مذهب أكثر الأشاعرة، وأكثر المعتزلة وبعض المشائخ على المنع، فدعوى الإتّفاق محلّ نظر، وقال القاضي عياض: ذهب طائفة من محقّقي الفقهاء والمتكلّمين إلى العصمة من الصغائر كالعصمة عن الكبائر؛ للاختلاف في الصغائر وإشكال تمايزها عن الكبائر، ولأنّ المعلوم من السّلف الإقتداء بكلّ ما صدر عن

---

۱. شرح المواقف، ج۸، ص۲۶۵.
۲. شرح المقاصد، ج۵، ص۵۱.
۳. النبراس، ص ۴۵۲.
۴. مفاتيح الغيب، ج۳، ص۷.
۵. الفاضل القوشجي، شرح التجريد، ص ۳۵۹؛ شرح المقاصد: ج۵، ص۵۱.
۶. شرح العقائد النسفية، ص ۱۰۲.

. . . .

النبي ﷺ والإحتجاج به».[1]

د) العصمة من الذنوب قبل النبوة

قد اختلفوا في عصمة الأنبياء عليهم السلام من الذنوب قبل النبوّة على أقوال:

١. القول بجواز صدور الذنوب منهم مطلقاً، سواء كان كبيرة أو صغيرة، منفِّراً أو غير منفِّر، عمداً أو سهواً. وهذا منسوب إلى جمهور الأشاعرة. قال الإيجي: «وأمّا قبله فقال الجمهور لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة».[2] وهو مختار جماعة من المعتزلة، كما ذكره شارح *المواقف*.[3]

٢. القول بامتناع صدور الكبيرة عنهم قبل البعثة وإن تاب منها؛ لأنّه يوجب النفرة. وهذا مختار أكثر المعتزلة[4] وبعض أهل السنّة.[5]

٣.القول بامتناع صدور كلّ ما ينفّر، سواء كان ذنباً كبيراً أو صغيراً، ولو كان صادراً عن آبائهم، كعهر الأُمّهات وفجور الآباء. وهذا مختار بعض المعتزلة وجماعة من الأشاعرة. قال الإيجي: «ومنهم من منع عمّا ينفّر مطلقاً كعهر الأُمّهات والفجور في الآباء، والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر».[6]

واختاره التفتازاني في *شرح العقائد* حيث قال: «والحق(في العصمة قبل النبوة) منع ما يوجب النفرة (ولو كان صادراً من آبائهم) كعهر الأُمّهات والفجور والصغائر الدّالّة على الخسّة».[7]

---

١. النبراس، ص ٤٥٢ـ ٤٥٣.
٢. شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٦٥.
٣. نفس المصدر.
٤. نفس المصدر.
٥. النبراس، ص ٤٥٣.
٦. شرح المواقف، ج٨، ص٢٦٥.
٧ شرح العقائد النسفية، ص ١٠٢؛ النبراس، ص ٤٥٣.

و قال الزمخشرى: «والانبياء يجب أن يكونوا معصومين من ارتكاب الكبائر و من الصغائر الّتى فيها تنفير، قبل المبعث و بعده».[1]

۴. القول بعصمتهم من الذنوب مطلقاً، كبيرة أو صغيرة، عمداً أو سهواً، ومن جميع المنفِّرات، فحالهم في ذلك قبل النبوة حالهم بعدها من غير فرق. هذا هو المشهور[2] عند الشيعة الإمامية. ووافقهم في ذلك جماعة من المحقّقين من الماتريدية، كما هو مختار الأباضية. وإليك نصوص من كلمات علمائهم في هذا المجال:

قال السيد المرتضى:«قالت الشيعة الإمامية، لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوة ولا بعدها».[3]

وقال العلاّمة الحلّي : «ذهبت الإمامية إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها عن الصغائر عمداً وسهواً وعن الكبائر كذلك».[4]

وقال الملاّ علي القاري ذيل كلام أبي حنيفة:«والأنبياء عليهم السلام كلّهم منزَّهون عن الصغائر والكبائر»: «هذه العصمة ثابتة للأنبياء قبل النبوّة وبعدها على الأصحّ».[5]

وقال صاحب *النبراس*: «المذكور في كلام الشارح (التفتازاني) هو مذهب عامّة المتكلّمين، وخالفهم جمهور جمع من العلماء، فذهبوا إلى العصمة عن الصغائر والكبائر قبل الوحي وبعده. وهو مختار أبي المنتهى،وشارح الفقه الأكبر، والشيخ عبدالحق المحدّث الدهلوي. وقال بعض المشايخ: زلاّت الأنبياء بسبب زيادة قربهم إلى اللّه سبحانه. وفي *تفسير النسفي* أنّ أئمّة سمرقند لا يطلقون اسم الزلّة على أفعال الأنبياء؛ لأنّها نوع ذنب،

۱. الكشاف، ج ۴، ص۲۳۵.

۲. ومن المخالفين فيها الشيخ المفيد حيث جوّز صدور الصغيرة سهواً إذا لم يكن سبباً للإستخفاف. أوائل المقالات، ص ۶۳.

۳. تنزيه الأنبياء، ص ۲.

۴. أنوار الملكوت في شرح الياقوت،ص ۱۹۶.

۵. ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص۶۸ـ ۶۹.

ويقولون فعل الفاضل وترك الأفضل، فعوتبوا عطية، لأنّ ترك الأفضل منهم كترك الواجب من الغير.

فإن قيل: فهذه العصمة مذهب الشيعة.

قلت: أوّلا، لا بأس في الإتّفاق الإتّفاقي؛ إذ مقصود المشائخ إتّباع الحقّ لا وفاق الشيعة؛ وثانياً، إنّ بين الفريقين بُعد المشرقين؛ لأنّ الشيعة على تجويز الكفر تقية.[1]

إن قلت: ذكر بعض الفقهاء أنّ من ذهب إلى عصمة الأنبياء عن المعاصي فهو كافر؛ لأنّه ردّ النصوص كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾.[2] واستدل بعضهم على كفر الشيعة بها.

أجيب: بأنّ الحقّ سبحانه وتعالى سمّى ترك الأفضل منهم معصية، لعلّو شأنهم وعظم رتبتهم، ولا يجوز هذه التسمية من غيره؛ لأنّ الملك إذا عاتب وزيره بخطاب خشن لم يجوز للسوقي أن يخاطبه بذلك الإسم».[3]

وقال الشيخ أحمد بن حمد الخليلي[4]: «ذهب أصحابنا إلى أنّهم معصومون عن الكبائر والصغائر في حال النبوة وقبلها. وهو يتّفق مع ما نسب إلى أكثر المعتزلة من أنّ عصمتهم من وقت البلوغ. و نسب الفخر إلى الرافضة قولهم: «إنّهم معصومون منذ الميلاد». وهذا هو اللائق بمقام المختصين بالإصطفاء الإلهي ـ إلى أن قال ـ: إنّ كلّ عاقل ليدرك أنّ اللّه لا يختار لهذا الأمر الجلل، ولا يرضى لهذه المهمّة العالية إلّا من كان من عباده أزكى عنصراً وأطيب فطرة، و أوفر عقلاً، وأطهر سريرة، وأقوم سيرة، وأنور فكراً، وأخشى للّه وأكثر تحرّياً لمرضاته،

---

۱. أقول: قد عرفت عدم صحّة هذه النسبة إلى الشيعة.

۲. طه: ۱۲۱.

۳. النبراس، ص ۴۵۴.

۴. وهو المفتي العام لسلطنة عمّان، من أبرز علماء الأباضية، وقد حصلت بيني و بينه ملاقاة في السنة ۱۴۱۵ الهجرية بطهران في المؤتمر العالمي السابع للوحدة الإسلامية، فوجدته عالماً بصيراً بمذهبه ومنصفاً في آرائه، وله تأليفات كثيرة حول المذهب الأباضي.

والدليل (٤) عليه وجوه:

أحدها: أنّ الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنّما يحصل بالعصمة، فتجب العصمة تحصيلاً للغرض.

وبيان ذلك: أنّ المبعوث إليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوّزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم الّتي أمروهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينقادون إلىٰ امتثال أوامرهم، وذلك نقض للغرض من البعثة.

ووقوفاً عند حدوده، ويقظة في كلّ ما يأتي وما يذر».[1]

هذا كلّه في عصمة الأنبياء من الذنوب. فأمّا عصمتهم من الخطأ في معرفة موضوعات الأحكام، أو المصالح والمفاسد الإجتماعية والأُمور العادية، فلم يتعرّض المتكلّمون للبحث عنها، فلنبحث عن أدلّتهم على العصمة من الذنوب، فإن كانت شاملة لتلك الموارد نستكشف رأيهم فيها.

(٤) دلائل العصمة

استدلوا على عصمة الأنبياء من الذنوب بوجوه من العقل والنقل، والمذكور منها في كلام المصنف ثلاثة من الوجوه العقلية وهي:

الدليل الاول: لزوم العبث في النبوّة

إذا لم يكن النبيّ معصوماً، لم يحصل للناس وثوق بقوله وفعله، وبذلك ينتفي غرض النبوّة، وبطلان التالي دليل على بطلان المقدّم؛ فيجب أن يكون النبيّ معصوماً. وبطلان التالي ببداهته غنيّ عن البيان، وبيان الملازمة: أنّ النبيّ إذا لم يكن معصوماً يجوز صدور الذنب عنه قولاً وفعلاً؛ وعلى هذا، لا يدلّ قوله وفعله على أنّ ما يقول أو يفعل هو الّذي مطلوب عند اللّٰه تعالى؛ ومع وجود هذا الإحتمال، لا يحصل الإنقياد والإتّباع من المكلّفين، فيفوت غرض النبوة، هذا خلف. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «ليحصل الوثوق فيحصل الغرض».

---

١. جواهر التفسير، ج٣، ص١٢٧ـ ١٢٩.

الثاني: أنّ النبي تجب متابعته، فإذا فعل معصية فـإمّا أن تـجب مـتابعته أو لا، والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة، والأوّل باطل لأنّ المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: «لوجوب متابعته وضدّها» إلىٰ هذا الدليل، لأنّه بالنظر إلىٰ كونه نبياً تـجب متابعته وبالنظر إلىٰ كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه.

الدليل الثاني: لزوم التكليف بالمحال

لا شك أنّ المكلّفين يجب عليهم إتّباع النبيّ، وهذا ما يدلّ عليه العقل الصريح ويـرشد إليـه الـوحي؛ هذا مـن جانب؛ ومن جانب آخر، العقل والشرع متطابقان على حرمة

إطاعة أحد في معصية اللّٰه تعالى. فإذا أمر النبيّ بفعل أو نهى عنه ولم يكن معصوماً عن المعصية، فيحتمل أنّه أمر بما هو محرّم واقعاً أو نهى عمّا هو واجب واقعاً؛ وعلى هذا، يلزم التكليف بالمتقابلين أعني وجوب إطاعة النبيّ وحرمتها، والجـمع بـينهما فـي أمـر واحـد مستحيل. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «ولوجوب متابعته وضدّها».

فإن قلت: إنّ ما أمر به النبيّ ﷺ أو نهى عنه لا يخلو من إحدى حالات ثلاثة:

١. نعلم أنّه أمر بالحسن ونهى عن القبيح؛ فلا إشكال في وجوب طاعته.

٢. نعلم أنّه أمر بالقبيح ونهى عن الحسن؛ فلا إشكال في حرمة اطاعته، إذ لا طـاعة لمخلوق في معصية الخالق.

٣. نشك في ذلك؛ فالمرجع فيه أصالة البـراءة والإبـاحة؛ فـلا يـلزم مـحذور التكـليف بالممتنع.

قلت: الرجوع إلى أمثال هذه الأُصول متفرّع على ثبوت الشريعة وإبلاغها إلى المكلّفين، وهو يتوقّف على العصمة. فبعد إبلاغ الشريعة إلينا إذا شككنا في وجوب فعل أو حرمته نرجع إلى أصالة البراءة والإباحة، وأمّا قبل إبلاغ الشريعة فلا يجوز ذلك، وإلّا لانتفت فائدة النبوّة ولم يثبت شريعة أصلاً؛ إذ ما نعلم وجوبه أو حرمته قبل الشريعة ليس إلّا ما يستقلّ العقل بحسنه وقبحه، فمع فرض عدم العصمة، ينحصر الأخذ بقول النبيّ بموارد الحسـن والقـبح

الثالث: أنّه إذا فعل معصية، وجب الإنكار عليه، لعموم وجوب النهي عن المنكر، وذلك يستلزم إيذاءه، وهو منهي عنه، وكلّ ذلك محال.

العقليين؛ فلم يثبت تكليف شرعي ولا شريعة؛ هذا خلف.

الدليل الثالث: لزوم الإنكار على النبيّ

إذا لم يكن النبيّ معصوماً، جاز صدور الذنب عنه؛ فإذا فرضنا صدوره عنه، وجب الإنكار عليه، لوجوب النهي عن المنكر؛ وهذا يستلزم إيذائه أوّلاً وهو منهي عنه، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[1] ويوجب سقوط محلّه عن القلوب، ثانياً. الوجه الأوّل مذكور في كلام الشارح، والوجه الثاني ذكره الفاضل المقداد.[2]

تحقيق

مرجع الدليل الثاني إلى الدليل الأوّل، كما يظهر ممّا بيّناه في الجواب عن الإشكال السابق؛ إذحاصله لزوم نقض الغرض في النبوّة. وأمّا الدليل الثالث، فتقريره بما ذكره الشارح من لزوم ايذاء النبي عند نهيه عن المنكر، ليس بتامّ؛ إذ لا دليل من العقل أو الشرع في حرمة مثل هذا الايذاء، بل المعلوم خلافه؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ورعاية أحكام اللّه تعالى متقدّمة على كلّ شيء. وأمّا تقريره بما ذكره الفاضل المقداد، فهو في الحقيقة يرجع إلى الدليل الأوّل؛ إذ سقوط محلّ النبي عن القلوب لا محذور فيه إلّا لاستلزامه عدم الإنقياد له؛ فينتفي غرض النبوة.

فالعمدة من الأدلّة العقلية، هو أنّ عدم العصمة يستلزم نقض الغرض في بعث الأنبياء، وهو مستحيل في حقّ الحكيم تعالى. وهذا الدليل لا يختصّ بالعصمة من الذنوب بعد النبوّة، بل شامل للعصمة قبل النبوّة، كما لا يختصّ بالعصمة من الذنوب، بل شامل للعصمة في جميع ما

---

١. التوبة: ٦١.

٢. اللوامع الإلهية، ص ١٧٢.

. . . .

تقدّم من مراحل العصمة وحدودها؛ إذ تجويز الخطأ فيها، يؤثّر في سلب الإطمئنان الكامل لجميع المكلّفين؛ لأنّ تجويز الخطأ في تشخيص الموضوعات، أو المصالح والمفاسد، أو الأُمور العادية يؤدّي إلى تجويزه في الأحكام الإلهيّة ، لا أقلّ عند السذج من الناس؛ وذلك يخلّ بغرض النبوّة. وقد يعبّر عن هذا بالمنفّر ويقال عدم العصمة المطلقة سبب للاستنفار، والمقصود عدم حصول الوثوق والإطمئنان الكامل بأقوال النبيّ وأفعاله، لا نفي الوثوق المطلق. قال السيد المرتضى: «لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق وأن لا يقع امتثال الأمر جملة. وإنّما أردنا ما فسّرناه من أنّ سكون النفس إلى قبول قول مَن يجوز ذلك عليه، لا يكون على حدّ سكونها إلى من لا يجوز ذلك عليه».[1]

وبهذا الملاك استدلّ بعض المتأخرين من أهل السنّة على نفي السهو عن الأنبياء في أقوالهم، حيث قال: «وأمّا السّهو فممتنع عليهم في الأخبار البلاغية أي الّتي يبلّغونها للخلق نحو «الجنة أُعدّت للمتّقين» وفي غير البلاغية أيضاً، نحو «قام زيد وذهب عمرو»؛ لأنّه يورث الشبهة لبعض الضعفاء في عموم أخبارهم، وهو ينافي منصب الرسالة».[2]

أقول: هذا الملاك موجود بعينه في السهو في الأفعال؛ إذ ذلك وإن أمكن توجيهه بوجه لا يستلزم تسلّط الشيطان ونفوذه في الأنبياء ـ كما قالوا ـ ولكن لا شك في أنّه ربما يؤدّي إلى تشكيك البعض في سائر ما يصدر منهم من الأقوال والأفعال، وهو يخلّ بغرض النبوة. وقد علّل الشارح العلاّمة في كتاب *نهج المسترشدين* عدم جواز السهو في النبي باستلزامه النفرة حيث قال: «ولا يجوز عليه السهو مطلقاً في الشرع وغيره لذلك»، أي لئلا يقع التنفر عنه فيسقط فائدة البعثة. قال الفاضل المقداد في شرح كلامه: «لا يجوز على النبي السهو مطلقاً، أي في الشرع وغيره. أمّا في الشرع، فلجواز أن لا يؤدّي جميع ما أمر به، فلا يحصل المقصود من البعثة؛ وأمّا في غيره، فإنّه ينفّر عنه».[3]

---

١. تنزيه الأنبياء، ص ٥.

٢. الشيخ حسين بن محمد الجسر الطرابلسي (المتوفّى ١٣٢٧هـ)، الحصون الحميدية، ص٤٨.

٣. إرشاد الطالبين، ص ٣٠٥.

[سائر صفات النبيّ]

قال: وكمالُ العقل والذّكاء والفطنةُ وقوةُ الرأي وعدم السهو وكلّ ما ينفر عنه من دناءة الآباء(٥) وعهر الأُمّهات والفظاظة والغلظة والأُبنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

المطلقة وأسماء اللّه الحسنى

يمكن الإستدلال على وجوب العصمة المطلقة، بما ثبت عقلاً وشرعاً أنّه تعالى أحسن وأكمل في ذاته وصفاته، سواء في الصفات الذاتية والفعلية. يقول سبحانه: ﴿ولِلّٰهِ الأَسْماءُ الحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها﴾،[1] وبعث الرسل فعل له تعالى، فهو باعث الرسل.

وهذا من صفاته وأسمائه. ولا ريب في أنّ بعث النبي الّذي هو معصوم في جميع الجهات أحسن وأكمل من بعث من ليس كذلك؛ فاللّه تعالى لم يبعث إلّا النبي المعصوم بالعصمة المطلقة، وهو المطلوب.

وهذا الدليل يثبت لزوم كون النبي أكمل أهل زمانه في جميع الصفات التي لها دور في الهداية والقيادة، كالعقل والذكاء والفطنة وقوّة الرأي. وأمّا الأُمور الدنيوية كالمال والجمال والعشيرة ونحو ذلك، فلا أثر لها في مجال الهداية والقيادة. فالّذي يؤمن بالنبي لماله وعشيرته ونحو ذلك، فهو مطيع لشهوته لا لعقله أو لرضى خالقه.

(٥) المشهور بين الإماميّة، بل حكى عليه الإجماع، أنّه يجب تنزيه الأنبياء عن كفر الآباء وعهر الأُمّهات، لئلاّ يعيَّروا ويعابوا في ذلك، ولئلاّ يتنفّر عنهم. فإنّ ما في الآباء من العيوب يعود إلى الأبناء عرفاً. قال العلاّمة المجلسي: «اتّفقت الإمامية ـ رضوان اللّه عليهم ـ على أنّ والدي الرسول وكلّ أجداده إلى آدم عليه السلام كانوا مسلمين، بل كانوا من الصّدّيقين، إمّا أنبياء مرسلين أو أوصياء معصومين، ولعلّ بعضهم لم يظهر الإسلام لتقيّة أو لمصلحة

---

١. الأعراف: ١٨٠.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها. وقوله: «وكمال العقل» عطف على العصمة، أي ويجب في النبي كمال العقل. وذلك ظاهر.

دينية».[1]

هذا الإتّفاق إنّما هو في آباء الأنبياء، دون أُمّهاتهم. ويمكن أن يقال: الّذي يظهر من النقل ويساعده العقل، اشتراط كونهنّ عفيفات طاهرات نجيبات منزّهات مسلمات حين انعقاد النطفة في أرحامهنّ؛ لأنّ النطفة لمّا كانت دائماً في الأصلاب فينبغي الإسلام بخلاف الأرحام».[2]

هذا رأي الشيعة في المسألة، وأمّا أهل السنّة فالمحكي عنهم ثلاثة أقوال:

الأوّل: القول بأنّ آباء الأنبياء كانوا منزّهين عن الشرك والكفر؛ قال الآلوسي: «والّذي عوّل عليه الجمّ الغفير من أهل السنّة أنّ آزر لم يكن والد إبراهيم، وادّعوا أنّه ليس في آباء النبيّ ﷺ كافر أصلاً لقوله ﷺ: «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات، والمشركون نجس». وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعوّل عليه، والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب. وقد ألّفوا في هذا المطلب الرسائل، وأكثر هؤلاء على أنّ آزر اسم لعمّ إبراهيم عليه السلام وجاء إطلاق الأب على العمّ في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قالَ لِبَنِيهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قالُوا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ آبائِكَ إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ﴾[3]، وفيه إطلاق الأب على الجدّ أيضاً».[4]

واختار هذا القول الرازي في *أسرار التنزيل*، وقد ألّف السيوطي في إثبات هذا القول رسائل منها: *مسالك الحنفاء*.[5]

الثاني: إنّ تنزّه آباء الأنبياء عن الكفر والشرك ليس بلازم وإنّ آزر كان أب إبراهيم

---

١. بحار الأنوار، ج١٥، ص١١٧.

٢. السيد عبد الله شبّر، حقّ اليقين في معرفة أُصول الدين، ج١، ص٩٩ـ١٠٠.

٣. البقرة:١٣٣.

٤. تفسير المنار، ج٧، ص٥٣٧ـ ٥٣٨.

٥. راجع: بحارالأنوار، ج١٥، ص١١٨(التعليقة).

وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوّة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأُمور متحيّراً لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه.

وأن لا يصح عليه السهو؛ لئلا يسهو عن بعض ما أُمر بتبليغه.

وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأُمّهات؛ لأنّ ذلك منفر عنه.

وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة؛ لئلاّ يحصل النفرة عنه.

وأن يكون منزّهاً عن الأمراض المنفّرة نحو الأُبنة وسلس الريح والجذام والبرص، وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه، نحو الأكل على الطريق وغير ذلك؛ لأنّ ذلك كلّه مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة.

حقيقة؛ كما أنّ والد النبي الأكرم ﷺ مات كافراً. وهذا القول اختاره السيد رشيد رضا في *تفسير المنار*[1]، واستند في ذلك إلى روايات في البخاري ومسلم وغيرهما، وقد بسط الكلام في بيان حكمة شرك آباء الأنبياء ـ على زعمه ـ ونسب القول بإيمان مثل عبد اللّٰه وأبي‌طالب إلى الغلو في حقّهم!

الثالث: القول بالتوقف في المسألة لما ورد من الروايات المتعارضة في حقّ والدي النبيّ ﷺ. ما رأيت هذا القول في كتب أهل السنّة، ولكن سمعته من بعض علمائهم المعاصرين في بلوشستان.

ثمّ إنّ الدليل الواضح من القرآن الكريم على أنّ آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام، أنّه سبحانه يحكي دعاء إبراهيم في حقّ والديه بعد فراغه عن بناء الكعبة وذلك في أُخريات حياته حيث قال: ﴿رَبَّنَا اغْفِر لي وَلِوالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنينَ يَوْمَ يَقُومُ الحِسابُ﴾[2]. فالآية، بما لها من السياق وبما احتفّ بها من القرائن، أحسن شاهد على انّ والده الّذي دعا له فيها غير الّذي يذكره سبحانه بقوله: ﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهيمُ لأَبيهِ آزَرَأَتَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنّي أَريٰكَ وَقَوْمَكَ فی ضَلالٍ

---

۱. تفسير المنار، ج۷، ص۵۳۸ـ ۵۵۰.

۲. إبراهيم: ۴۱.

مُبينٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهيمَ لأَبيهِ إِلّا عَنْ مَوعِدَةٍ وَعَدَها إِيّاهُ فَلَمّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ للهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾.[2]

فإنّ الآيات ـكماترى ـ تنصّ على أنّ إبراهيم عليه السلام استغفر له وفاءً بوعده، ثمّ تبرّأ منه لمّا تبيّن له أنّه عدوّ للّه. ولا معنى لإعادته عليه السلام لمن تبرّأ منه ولاذ إلى ربّه من أن يمسّه؛ فأبوه آزر غير والده الصلبي الّذي دعا له ولأُمّه في آخر دعائه.

ومن لطيف الدلالة في هذا الدعاء الأخير ما في قوله: ﴿والِدَيَّ﴾ ، حيث عبّر بالوالد. والوالد لا يطلق إلّا على الأب الصلبي، مع ما في دعائه الآخر: ﴿وَاغْفِر لأَبي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضّالّينَ﴾ والآيات الأُخر المشتملة على ذكر أبيه آزر، فإنّها تعبّر بالأب، والأب ربما يطلق على الجدّ والعمّ وغيرهما. وقد اشتمل القرآن الكريم على هذا الإطلاق بعينه في الآية ۱۳۲ من سورة البقرة.

فقد تحصّل أنّ آزر لم يكن أباً لإبراهيم حقيقة، وإنّما كان معنوناً ببعض الأوصاف والعناوين الّتي تصحّح إطلاق الأب عليه. واللّغة تسوّغ إطلاق الأب على الجدّ والعمّ وزوج أُمّ الإنسان بعد أبيه، وكلّ من يتولّى أُمور الشخص، وكلّ كبير مطاع.[3]

أسئلة حول العصمة

إنّ هاهنا أسئلة حول العصمة نرى المقام مناسباً لطرحها والجواب عنها:

۱. ما هي حقيقة العصمة؟

لا شك أنّ العصمة صفة للمعصوم، وقد يعبّر عنها بالملكة النفسانية، وأثرها الامتناع والإمساك من الخطأ والذنب. قال السيّد المرتضى: «أصل العصمة في وضع اللغة المنع. يقال:

---

۱. الأنعام: ۷٤.

۲. التوبة: ۱۱٤.

۳. الميزان، ج۷، ص ۱٦۲ـ ۱٦٥.

عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من فعله به. غير أنّ المتكلّمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الّذي يفعله اللّه تعالى به؛ لأنّه إذا فعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه».[۱]

وقال المحقّق الجرجاني: «العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها».[۲]

وقال العلاّمة الطباطبائي: «نعني بالعصمة، وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطأ والمعصية».[۳]

إنّ العصمة عن الذنب، في الحقيقة، مرتبة عالية من مراتب التقوى؛ فإذا كان الإنسان متّقياً في جميع حالاته وفي جميع أفعاله، كان معصوماً؛ فالتقوى عصمة نسبية، والعصمة تقوى مطلق. قال السيد المرتضى:

«فإن قيل: افتقولون فيمن لطف له بما اختار عنده الإمتناع من فعل واحد قبيح، إنّه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه؛ فنقول: إنّه معصوم من كذا ولا نطلق؛ فيوهم أنّه معصوم من جميع القبائح، ونطلق في الأنبياء والأئمّة عليهم السلام العصمة بلا تقييد».[۴]

۲. ما هو المبدأ لصفة العصمة؟

إنّ للعلاّمة الطباطبائي ـ رحمه اللّه ـ في سبب العصمة ومبدئها تحقيقاً جامعاً، وحاصله: أنّ مبدأ العصمة هو علم خاص للمعصوم باللّه سبحانه وماله من صفات الجمال والجلال، وهذا العلم يورث حبّاً وافراً له، وذلك الحبّ الوافر لا يدع مجالاً للمعصوم في فكرته ونفسه لشيء

---

۱ رسائل الشريف المرتضى، ج۳، ص۳۲۶.
۲. التعريفات، ص ۶۵.
۳. الميزان، ج ۲، ص ۱۳۴.
۴. رسائل الشريف المرتضى، ج۳، ص۳۲۶.

. . . .

آخر سوى اللّٰه تعالى ومرضاته، ومن هنا لا يصدر عنه خطأ وذنب. فقال في بعض كلامه:

«إنّ محبة اللّٰه سبحانه تطهّر القلب من التعلّق بغيره تعالى من زخارف الدّنيا وزينتها وتقصّر القلب في التعلّق به تعالى و بما ينسب إليه من دين أو نبيّ أو وليّ وسائر ما يرجع إليه تعالى بوجه. فإنّ حبّ الشيء حب لآثاره، وهذا هو السرّ في أنّه لا يقع منه إلّا الجميل والخير، ويتجنّب كلّ مكروه وشرّ....

فهؤلاء عرفوا اللّٰه تعالى بما يليق به من الأسماء الحسنى والصفات العليا، فعلموا أنّه ربهم الّذي يملكهم وإرادتهم ورضاهم وكلّ شيء غيرهم، يدبّر الأمر وحده، وليسوا إلّا عباد اللّٰه فحسب، وليس للعبد إلّا أن يعبد ربّه ويقدّم مرضاته وإرادته على مرضات نفسه وإرادتها.

فاللّٰه سبحانه أعطى أهل العصمة المطلقة من العلم ما هو ملكة تعصمهم من اقتراف الذنوب وارتكاب المعاصي، وتمتنع معه صدور شيء منها عنهم صغيرة أو كبيرة. وبهذا تمتاز العصمة من العدالة، فإنّهما معاً تمنعان من صدور المعصية، لكنّ العصمة يمتنع معها الصدور، بخلاف العدالة.

ومن الدليل على أنّ العصمة من قبيل العلم قوله تعالى، خطاباً لنبيّه ﷺ: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْك وَرَحْمَتهُ لَهَمّتْ طائِفَةٌ مِنهُمْ أَنْ يُضِلُّوك وَما يُضِلُّونَ إِلّا أَنْفُسَهُمْ وَما يَضُرُّونَك مِنْ شَيءٍ وَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَك ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمْ وكانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْك عَظِيماً﴾.[1]

ظاهر الآية أنّ الأمر الّذي تتحقّق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبّس بالمعصية والخطأ؛ وبعبارة أُخرى، علم مانع عن الضّلال، كما أنّ سائر الأخلاق، كالشجاعة والعفة والسخاء، كلّ منها صورة علمية راسخة موجبة لتحقّق آثارها، مانعة عن التلبّس بأضدادها من آثار الجبن والتهوّر والخمود والشره والبخل والتبذير.

ثمّ إنّ القوى الشعورية المختلفة في الإنسان يوجب بعضها ذهوله عن حكم البعض الآخر

---

١. النساء: ١١٣.

أو ضعف إلتفاته إليه؛ كما أنّ صاحب ملكة التقوى مادام شاعراً بفضل تقواه لا يميل إلى اتّباع الشهوة غير المرضية ويجري على مقتضى تقواه؛ غير أنّ اشتعال نار الشهوة وانجذاب نفسه إلى هذا النحو من الشعور ربما حجبه عن تذكّر فضيلة التقوى أو ضعف شعور التقوى، فلا يلبث دون أن يرتكب ما لا يرتضيه التّقوى ويختار سفاسف الشره؛ وعلى هذا السبيل سائر الأسباب الشعورية في الإنسان، وإلّا فالإنسان لا يحيد عن حكم سبب من هذه الأسباب، مادام السبب قائماً على ساق، ولا مانع يمنع من تأثيره، فجميع هذه التخلّفات تستند إلى مغالبة التّقوى والأسباب وتغلّب بعضها على بعض.

ومن هنا يظهر أنّ هذه القوّة المسمّاة بقوّة العصمة سبب شعوري علمي غير مغلوب ألبتّة؛ ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من أقسام الشعور والإدراك لتسرّب إليها التخلّف، وخبطت في أثرها أحياناً؛ فهذا العلم غير سنخ سائر العلوم والإدراكات المتعارفة الّتي تقبل الإكتساب والتعلّم.

فقد بان من جميع ما قدّمناه أنّ هذه الموهبة الإلهية الّتي نسمّيها قوّة العصمة نوع من العلم والشعور يغاير سائر أنواع العلوم في أنّه غير مغلوب لشيء من القوى الشعورية ألبتّة، بل هي الغالبة القاهرة عليها المستخدمة إيّاها، ولذلك كانت تصون صاحبها من الضّلال والخطيئة مطلقاً، وقد ورد في الروايات أنّ للنبيّ والإمام روحاً تسمّى روح القدس تسدّده وتعصمه عن المعصية و الخطيئة».[1]

٣. هل العصمة تفضّل من الله أو اكتساب؟

قد اتّضح بما تقدّم في بيان مبدأ العصمة أنّها موهبة إلهيّة خاصّة في حقّ طائفة من الإنسان، وليست من الأُمور الإكتسابية الّتي يحصل الإنسان عليها بالتعلّم والرياضة. قال

١. راجع: الميزان، ج٥، ص٧٨ـ ٨٠ و ج١١، ص١٥٨ـ ١٦٣.

. . . .

الشيخ المفيد:«والعصمة تفضّل من اللّٰه تعالى على من علم أنّه يتمسّك بعصمته».[١] وقد عرفت آنفاً أنّ المتكلّمين عرّفوا العصمة بأنّها لطف من اللّٰه تعالى في حقّ المعصومين؛ فوزان العصمة، وزان النبوّة، في أنّها منصب إلهي منح اللّٰه تعالى به على بعض من خاصّة عباده. قال سبحانه: ﴿وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ* ذلك هُدَى اللّٰه يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾.[٢]

قال العلاّمة الطباطبائي: «إنّ اللّٰه سبحانه خلق بعض عباده على استقامة الفطرة واعتدال الخلقة؛ فنشأوا من بادئ الأمر بأذهان وقّادة وإدراكات صحيحة ونفوس طاهرة وقلوب سليمة، فنالوا بمجرّد صفاء الفطرة وسلامة النفس من نعمة الإخلاص مانالـه غيرهم بالإجتهاد والكسب، بل أعلى وأرقى، لطهارة داخلهم من التلوّث بألوات الموانع والمزاحمات؛ والظاهر أنّ هؤلاء هم المخلَصون ـ بالفتح ـ للّٰه في عرف القرآن.

وهؤلاء هم الأنبياء والأئمّة، وقد نصّ القرآن بأنّ اللّٰه اجتباهم أي جمعهم لنفسه وأخلصهم لحضرته. قال تعالى: ﴿وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ﴾.[٣] ومن خاصّة هؤلاء أنّهم يعلمون من ربّهم ما لا يعلمه غيرهم، واللّٰه سبحانه يقول في حقّهم : ﴿سُبْحانَ اللّٰهِ عَمّا يَصِفُونَ* إِلّا عِبادَ اللّٰه الْمُخْلَصينَ﴾.[٤] وقال سبحانه ـ حكاية عن إبليس ـ : ﴿قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعينَ* إِلّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ﴾[٥]».[٦]

ثمّ إنّ القول بكون العصمة بالإكتساب لا يلائم القول بعصمة الأنبياء قبل النبوة، من حين الولادة أو البلوغ، كما لا يلائم القول بنبوّة المسيح وهو في المهد، وفي حقّ يحيى الّذي أعطاه اللّٰه تعالى الحكم وكان صبياً. يقول سبحانه في حقّ المسيح عليه السلام :

. . . .

١. تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص ١٠۶.
٢. الأنعام: ٨٧ـ٨٨.
٣. الانعام: ٨٧.
۴. الصافات: ١۵٩ـ١۶٠
۵. ص (صاد): ٨٢ ـ ٨٣.
۶. الميزان، ج ١١، ص ١۶٢.

﴿فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً * قالَ إِنِّي عَبْدُاللّٰهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَجَعَلَني نَبِيّاً﴾[1]، وقال في حقّ يحيى عليه السلام: ﴿يايَحْيىٰ خُذِالْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾.[2]

ولا يلائم أيضاً معتقد الشيعة في حقّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام من كونهم معصومين عن الذّنوب كالأنبياء؛ وبعضهم تحمّل أعباء الإمامة قبل البلوغ المعتبر في التكليف الشرعي.

۴. لماذا اختصّت العصمة بطائفة من الناس؟

ربما يقال: لماذا خصّ اللّٰه تعالى بالعصمة طائفة من الناس ولم يمنحها الناس جميعاً؟

والجواب: أنّ هذا السؤال لا يختصّ بالعصمة بل يأتي في أصل النبوّة والإمامة؛ إذ هما مخصوصتان بالأنبياء والأئمّة دون سائر الناس، وفهم هذه الأُمور على سبيل التفصيل خارج عن نطاق إدراكنا؛ ومع ذلك، فنحن نعلم بالدليل القطعي أنّه تعالى حكيم في فعله، وأنّ جميع ما في الكون، من مظاهر علمه تعالى الّذي هو عين ذاته، ولا يعتريه نقص وعيب. وهذا يكفي للعقل حجّة وبرهاناً، وإن لم يحصل على معرفته تفصيلاً، فلا امتناع في أن يعلم اللّٰه سبحانه أنّ موهبة العصمة لا يليق بها إلّا بعض الناس لا جميعهم. وإلى هذا أشار الشيخ المفيد بقوله: «وليس كلّ الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار. قال اللّٰه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنّا الْحُسْنىٰ﴾[3] وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْناهُمْ عَلىٰ عِلْمٍ عَلى العالَمينَ﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيارِ﴾[5][6].

---

١. مريم: ٢٩ـ ٣٠

٢. مريم: ١٢.

٣. الأنبياء: ١٠١

۴. الدخان: ٣٢

۵. ص: ۴٧

۶. تصحيح الاعتقاد، ص ١٠۶.

وقال السيد المرتضى: «فإن قيل: إذا كان تفسير العصمة ماذكرتم، فألا عصم اللّٰه جميع المكلّفين وفعل بهم ما يختارون عنده الإمتناع من القبائح؟

قلنا: كلّ من علم اللّٰه تعالى أنّ له لطفاً يختار عنده الإمتناع من القبيح، فإنّه لابدّ أن يفعله وإن لم يكن نبيّاً ولا إماماً؛ لأنّ التكليف يقتضي فعل اللّطف على ما دلّ عليه في مواضع كثيرة.

غير أنّا لا نمنع أن يكون في المكلّفين من ليس في المعلوم أنّ فيه سبباً متى فعل اختار عنده الإمتناع من القبح، فيكون هذا المكلّف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف».[1]

٥. هل العصمة تلائم الاختيار؟

ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ العصمة تنافي الإختيار وأنّ المعصوم لا يقدر على فعل المعصية؛ ولكن المشهور أنّ العصمة لا تنافي الاختيار وانّ المعصوم قادر على ترك الطاعة.

قال الرازي: «القائلون بالعصمة، منهم من زعم أنّ المعصوم هو الّذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي؛ ومنهم من زعم أنّه يكون متمكّناً منه. والأوّلون: منهم من زعم أنّه يكون مختصّاً في بدنه أو في نفسه بخاصيّة تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي؛ ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواصّ البدنيّة، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

والّذين لم يسلبوا الاختيار، فسّروها بأنّه الأمر الّذي يفعله اللّٰه تعالى بالعبد، وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية؛ بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الالجاء».[2]

والوجه في ذلك أنّ صدور المعصية عن المعصوم لا يكون ممتنعاً، بما هو إنسان وبشر.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

٢. تلخيص المحصل، ص ٣٦٨.

وإنّما يمتنع لعدم حصول الداعي له إلى فعل المعصية، وبانتفاء الداعي لا تتحقّق للفعل علّة تامّة، فيمتنع وقوعه امتناع وجود المعلول لعدم وجود علّته التامّة، وهذا امتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي؛ وهذا كما أنّ الوالد الرؤوف قادر على قتل ولده، وإنّما يمتنع صدور قتله عنه، لعدم حصول الداعي إلى ذلك الفعل؛ وكما أنّ اللّٰه تعالى قادر على عقوبة المؤمن الصالح البريء من الذنوب، لكن عدله ورحمته يمنع من ذلك.

قال العلاّمة الطباطبائي: «إنّ هذا العلم، أعني ملكة العصمة، لا يغيّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالها الإرادية ولا يخرجها إلى ساحة الإجبار والإضطرار، كيف، والعلم من مبادئ الإختيار ـ إلى أن قال ـ : ويشهد على ذلك قوله: ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.[١]

تفيد الآية أنّهم في إمكانهم أن يشركوا باللّٰه وإن كان الاجتباء والهدي الإلهي مانع من ذلك؛ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [٢] إلى غير ذلك من الآيات.

فالإنسان المعصوم إنّما ينصرف عن المعصية بنفسه وعن اختياره وإرادته، ونسبة الصرف إلى عصمته تعالى كنسبة انصراف غير المعصوم عن المعصية إلى توفيقه تعالى».[٣]

٦. ما هو المبدأ لظهور فكرة العصمة؟

نحن إذا راجعنا القرآن الكريم نجد العصمة بمفهومها الكلامي، أعني مصونية المعصوم من الذنب، مطروحة في آيات الكتاب المجيد؛ فقال سبحانه في وصف الملائكة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ

١. الأنعام: ٨٧ـ٨٨.

٢. المائدة: ٦٧.

٣. الميزان، ج ١١، ص ١٦٣.

مٰا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ [1]. وأمّا في حقّ الأنبياء، فلفظة العصمة، وإن لم تستعمل في القرآن، ولكن حقيقتها مذكورة في كثير من الآيات؛ والمتكلّمون قد استدلّوا بها على عصمة الأنبياء.

منها قوله تعالى: **﴿وَمٰا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ* إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحىٰ﴾** [2] وقوله تعالى: **﴿مٰا كَذَبَ الْفُؤٰادُ مٰا رَأىٰ... مٰا زاغَ الْبَصَرُ وَما طَغىٰ﴾** [3] وقوله تعالى: **﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّٰهَ﴾** [4] وقوله تعالى: **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾** [5]، إلى غير ذلك من الآيات الّتي كالصريح في عصمة أنبياء اللّٰه تعالى من الذنوب.

وفي كلمات الإمام علي عليه السلام شواهد كثيرة على عصمة عترة النّبي الأكرم؛ منها قوله عليه السلام:

«هم عيش العلم وموت الجهل، يخبركم حلمهم عن علمهم، وظاهرهم عن باطنهم، وصمتهم عن حكم منطقهم. لا يخالفون الحقّ، ولا يختلفون فيه. هم دعائم الإسلام، وولائج الاعتصام. بهم عاد الحقّ في نصابه، وانزاح الباطل عن مقامه». [6]

فقوله: «**لا يخالفون الحقّ ولا يختلفون فيه**»، ناصّ على عصمتهم؛ إذ لا يعقل جواز خطائهم علماً أو عملاً مع كونهم موافقين للحقّ ومداراً له.

وقال عليه السلام في كلام طويل:

«... وكيف تعمهون و بينكم عترة نبيّكم وهم أزمّة الحقّ وأعلام الدين وألسنة الصدق، فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، وردوهم ورود الهيم العطاش». [7]

. . . .

فقوله: «**وهم أزمّة الحقّ وأعلام الدين وألسنة الصدق**» يدلّ بوضوح على عصمتهم عن الخطأ

---

١. التحريم: ۶.
٢. النجم:٣ـ۴.
٣. النجم:١١ـ١٧.
۴. النساء:٨٠.
۵. آل عمران:٣١.
۶ نهج البلاغه، الخطبة ٢٣٩. .
٧. نفس المصدر. الخطبة٨٧.

. . . .

فقوله: «وهم أزمّة الحقّ وأعلام الدين وألسنة الصدق» يدلّ بوضوح على عصمتهم عن الخطأ والذنب؛ ولذلك يقول ابن أبي الحديد:«فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأنّ العترة معصومة، فما قول أصحابكم في ذلك»؟

قلت: نصّ أبو محمد بن متوبة رحمه الله في كتاب الكفاية على أنّ علياً عليه السلام معصوم وإن لم يكن واجب العصمة، ولا العصمة شرط في الإمامة، لكن أدلّة النصوص قد دلّت على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وإنّ ذلك أمر اختصّ هو به، دون غيره من الصحابة».[1]

وبذلك تعرف وهن ما ربما قيل من أنّ فكرة العصمة ليست نابعة من القرآن، وإنّها فكرة شيعية أخذتها أهل السنة منهم. قال أحمد أمين: «يظهر أنّ قول الشيعة في الأئمّة هو السبب في بحث المتكلّمين في عصمة الأنبياء ووضعه بحثاً في علم الكلام... وفكرة العصمة للأمّة بعيدة عن الإسلام وتعاليمه، كما أنّها بعيدة عن الطّبائع البشرية التي ركبت فيها الشهوات... . وأغلب الظن أنّ بحث المتكلّمين في عصمة الأنبياء متأخّر عن قول الشيعة في عصمة الإمام. فكان السنيّون إذا رأوا الشيعة ينسبون عملاً وفضلاً للإمام، نسبوا مثله للأنبياء على الأقلّ؛ فعلا بعضهم في القول بعصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها. وهو مخالف لصريح القرآن».[2]

إنّ أحمد أمين ليس متفرّداً في هذه المزعمة الواهية، فقد حكيت عن بعض المستشرقين، كدونالدسن؛ ولا أدري أحمد أمين أخذ منهم أو العكس. فعلى كلّ تقدير فما تقدّم من النصوص يدلّ على بطلان هذا الرأي؛ ومن رجع إلى الأقوال المختلفة في حدود عصمة الأنبياء وأدلّة القائلين بها، يوقن بأنّ المرجع لهم ما كان إلّا العقل والنقل، من غير أن يأخذ أهل السنّة من الشيعة أو العكس. والعجب أنّ دونالدسن قال: «لم يرد ذكر العصمة عند أهل السنّة

---

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٣، ص١٣١، الخطبة ٨٧.

٢. ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٢٨ـ ٢٣٥.

. . . .

إلّا في القرن الثالث للهجرة» مع أنّ أبا حنيفة نصّ على ذلك في كتابه *الفقه الأكبر*، وهو المتوفى سنة ١٥٠ الهجرية. وأمّا قول أحمد أمين «إنّ فكرة عصمة الأنبياء مخالفة لصريح القرآن»، فيكفي في بطلانه ما أشرنا إليه سابقاً من الآيات الناصّة على عصمة الأنبياء عليهم السلام .

٧.هل العصمة ملازمة للنبوة؟

إنّ النسبة بين العصمة والنبوّة هي العموم والخصوص المطلق، فكلّ نبيّ معصوم، وبعض المعصوم ليس بنبيّ؛ فالملائكة معصومون عن الذنب وليسوا بأنبياء. يقول سبحانه في وصف الملائكة: ﴿وللّٰهِ يَسْجُدُ ما فِي السَّمٰاوٰاتِ وَمٰا فِي الأَرضِ مِنْ دٰابَّةٍ وَالمَلاٰئِكَةُ وَهُمْ لاٰ يَسْتَكْبِرُونَ* يَخٰافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾[١].

وقال سبحانه: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُو لاٰ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ وَلاٰ يَسْتَحْسِرُونَ* يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ لاٰ يَفْتُرُونَ﴾[٢]. إلى غير ذلك من الآيات.[٣]

ثمّ إنّ الملائكة على أصناف ولهم مقامات مختلفة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَامِنّا إِلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ﴾[٤]. ومنهم رسل الوحي يتلقّونه من ساحة العظمة والكبرياء، ويؤدّونه إلى الأنبياء والرسل من البشر، قال سبحانه: ﴿اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ المَلاٰئِكَة رُسُلاً وَمِنَ النّاسِ إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[٥]. فالرسول رسولان: رسول ملَكي يأخذ الوحي من اللّٰه تعالى ويلقيه إلى الرسول الإنساني، ورسول إنساني يأخذ الوحي من الرسول المَلَكي ويلقيه إلى الناس، وتفصيل الكلام في أصناف الملائكة ومقاماتهم يطلب مجالاً آخر.

وأمّا عصمة غير الأنبياء من البشر فيدلّ عليها قوله تعالى في وصف مريم عليها السلام :﴿وَإِذْ قٰالَتِ

---

١. النحل: ٤٩ـ٥٠.

٢. الانبياء: ١٩ـ٢٠.

٣. راجع: الانبياء: ٢٧ ـ ٢٨؛السجدة: ٣٨؛ الاعراف:٢٠٦؛ التحريم:٦.

٤. الصافات: ١٦٤.

٥. الحج: ٧٥.

. . . .

الْمَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفاكَ وَطَهَّرَكَ وَاصْطَفاكَ عَلىٰ نِساءِالْعالَمينَ﴾[1] ويدلّ عليها أيضاً قوله تعالى: ﴿أَطيعُوا اللّٰه وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّما يُريدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً﴾[3].

---

١. آل عمران: ۴۲.

٢. النساء: ۵۹.

٣. الاحزاب: ٣٣.

المسألة الرابعة

في الطريق إلىٰ معرفة صدق النبي

قال: وطريق معرفة صدقِه ظهورُ المعجزِ علىٰ يده. وهو ثبوتُ ما ليس بمعتادٍ أو نفيُ ما هو معتادٌ مع خرق العادة ومطابقةِ الدعوىٰ.

أقول: لمّا ذكر صفات النبيّ وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه، وهو شيء واحد[1]، وهو ظهور المعجز علىٰ يده؛ ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوىٰ؛ لأنّ الثبوت والنفي سواء في الإعجاز فإنّه لا فرق بين قلب العصا حيّة وبين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء.

وشرطنا خرق العادة؛ لأنّ فعل المعتاد أو نفيه لا يدلّ على الصدق. وقلنا مع مطابقة الدعوىٰ؛ لأنّ من يدّعي النبوّة ويسند معجزته إلىٰ إبراء الأعمىٰ فيحصل له الصمم مع عدم برء العمىٰ، لا يكون صادقاً.

---

(١) يعني الطريق الّذي يفيد العلم ويعمّ جميع الأنبياء، ينحصر في المعجزة؛ ولكن إذا ثبتت نبوّة نبيّ بالمعجزة ونصّ على نبوّة شخص آخر تثبت نبوّته؛ كما يمكن الوقوف على صدق مدّعي النبوّة بالفحص من حالاته وصفاته وبالتأمّل في أقواله وأفعاله؛ لكنّه لا يفيد العلم القاطع بصدقه، وإنّما يفيد الظنّ الراجح الّذي قد يعبّر عنه بالعلم العادي.

ولابدّ في المعجز من شروط:

أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه، الأُمّة المبعوث[٢] إليها؛

الثاني: أن يكون من قبل الله[٣] تعالىٰ أو بأمره؛

الثالث: أن يكون في زمان التكليف؛ لأنّ العادة تنتقض عند أشراط الساعة؛

الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدّعي للنبوّة أو جارياً مجرىٰ ذلك؛ ونعني بالجاري مجرىٰ ذلك، أن يظهر دعوى النبيّ في زمانه وأنّه لا مدّعي للنبوّة غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثاني كالمتعقّب لدعواه؛ لأنّه يعلم تعلّقه بدعواه وأنّه لأجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه.

الخامس: أن يكون خارقاً[٤] للعادة.

---

(٢) هذا ليس بصحيح، إذ لو بعث النبيّ إلى قوم، وأتى بخارق وعجز قومه عن الإتيان بمثله، وكان هناك شخص أو أشخاص قادرين على الإتيان بمثله في سائر الأقوام والبلاد، لا يحصل العلم بأنّ فعله ذلك إنّما أتى به بعناية خاصّة إلهية؛ كما سيجيء بيانه.

(٣) هذا هو الركن الأصيل في كون الخارق للعادة معجزة وآية للنبوّة؛ إذ مدّعي النبوّة يدعي أنّ هناك رابطة خاصّة بينه و بين الله تعالى، وأنّه مشمول لعناية الله الخاصّة؛ فلابدّ أن يكون ما يأتي به من الخارق للعادة منعوتاً بهذا النعت، حتّى يكون سنداً وبيّنة لدعواه. وهذا الخارق قد يكون من قبيل تسبيح الحصاة، أو شقّ القمر، أو إحياء الموتى، أو إحداث الناقة من الجبل ونحو ذلك ممّا لا يصدر من مدّعي النبوّة عمل محسوس، وإنّما هو يدعو ويطلب وقوعه من الله تعالى؛ وقد يكون نحو إبراء الأكمه والأبرص، والإنباء بالغيب، وإلقاء العصا وقلبه حيّة، وإدخال يده في جيبه تخرج بيضاء من غير سوء، ونظائرها ممّا يصدر من مدّعي النبوة عمل محسوس ويحصل الخارق عقيبه. فقوله: «من قبل الله»، إشارة إلى القسم الأوّل، وقوله: «بأمره» إشارة إلى القسم الثاني.

(٤) كان الأولى أن يبدّل موضع هذا الشرط بالشرط الأوّل.

تحقيق في المعجزة

من الأبحاث المهمّة في النبوّة، هو البحث عن طريق التعرّف على صدق مدّعي النبوّة؛ لأنّ السفارة من اللّه تعالى أمر خطير جدّاً، فقد تحصل الدّواعي النفسية لأشخاص في ادّعائها، فلابدّ من وجود طريق قاطع يميّز به بين الصادق والكاذب في دعوي النبوّة؛ وعمدة الطريق هنا هو أن يأتي المدّعي بأمر لا يمكن الإتيان به إلّا بعناية إلهية خاصّة حتى يستكشف بذلك انّ مدّعي النبوّة صادق في دعوى أنّه واسطة بين اللّه وبين خلقه، وأنّ اللّه تعالى اختاره لهداية الناس إلى الصراط المستقيم. وهذا ما يسمّى «معجزة» في اصطلاح المتكلّمين، ويسمّى «بيّنة» و «آية» في القرآن الكريم. يقول سبحانه:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾[1].

وقال: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾[2].

وقال: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾[3].

وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[4].

وَقال:﴿وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾.[5]

وقال: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ

---

١. الحديد: ٢٥.

٢ فاطر: ٢٥.

٣. الاعراف: ١٠١.

٤. غافر: ٧٨.

٥. آل عمران: ٤٩.

. . . .

أَلِيمٌ﴾ [١].

وقال: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ*... قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ* قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ* فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ* وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ [٢] إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة جدّاً، والمستفاد منها بوضوح، أنّ ما هو المصطلح عليه عند المتكلّمين بالمعجز، يسمّى في القرآن «بيّنة» و«آية».

والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقتها لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم انّه أدرك الآخر الّذي لم يدركه بذاته إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات.[٣] فما أتى بها عيسى بن مريم عليه السلام من الأفعال الخارقة للعادة، كانت آية واضحة على صدق دعواه النبوّة والرسالة من جانبه تعالى؛ وكذلك ما أتى به موسى عليه السلام وغيرهما من الأنبياء من خوارق العادات.

والبيّنة هي الدلالة الواضحة، عقلية كانت أو محسوسة[٤]. والمعجزات وخوارق العادات الّتي جاءت بها الأنبياء، كانت أدلّة واضحة على صدق دعواهم.

المتكلّمون وحقيقة المعجزة

قد تعرّض المتكلّمون لتعريف المعجزة وبيان شروطها، نذكر هنا نماذج من أقوالهم في هذا المجال، ثمّ نقوم بدراستها وتحليلها:

١. الشيخ المفيد: «المعجزة هو الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المقرون بالتحدّي،

---

١. الاعراف: ٧٣.
٢. الاعراف: ١٠٤ـ١٠٨.
٣. الراغب، **المفردات**، كلمة أي.
٤. **نفس المصدر**، كلمة بين.

المتعذّر على الخلق إتيان مثله».[١]

٢. السيد المرتضى:«المعجزة الفعل الناقض للعادة، يتحدّى به، الظاهر في زمان التكليف، لتصديق مدّع في دعواه». و قيل: «أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة».[٢]

٣. أبو الصلاح الحلبي: «ويفتقر المعجز إلى شروط ثلاثة: أن يكون خارقاً للعادة، من فعله تعالى، مطابقاً لدعواه».[٣]

٤. فخر الدين الرازي: «المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، مع عدم المعارضة».[٤] ومثله ما ذكره التفتازاني في *شرح المقاصد*.[٥]

٥. سديد الدين الحمصي: «المعجز في أصل الوضع عبارة عمّا يعجز الغير، كالمقدّر فإنّه عبارة عمّن يجعل الغير قادراً. وأمّا في العرف، فهو الخارق للعادة الّذي يظهر من جهة اللّٰه تعالى، الدالّ على صدق من ظهر عليه، وله شروط:

أ) أن يكون خارقاً لعادة المكلّفين الّذين من ظهر عليه بين ظهرانيهم؛

ب) أن يتعذّر على المكلّفين الإتيان بمثله بجنسه، أو وقوعه على الوجه الّذي وقع عليه؛

ج) أن يختصّ بمن ظهر عليه على وجه التصديق لدعواه الصريح الظاهر، أو يجري مجراه، كأن يظهر معجز على نبيّ استقرّت نبوّته من دون تجديد دعوة منه».[٦]

٦. المحقّق الطوسي: «وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد، مع خرق العادة ومطابقة الدعوى».[٧]

١.النكت الاعتقادية، ص ٤٨.
٢.رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٨٣.
٣.تقريب المعارف، ص ١٠٤.
٤. تلخيص المحصل، ص ٣٥٠.
٥.شرح المقاصد، ج ٥، ص ١١.
٦.المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٨٤.
٧.كشف المراد، المقصد الرابع، المسألة الرابعة.

. . . .

---

٧. المحقّق البحراني: «المعجز هو الأمر الخارق للعادة، المطابق لدعوى النبوّة، المتعذّر في جنسه أو صفته».[١]

٨. العلاّمة الحلّي: «المعجز هو الإتيان بما يخرق العادة، مطابقاً للدعوى، فالإتيان بما يخرق العادة يتناول الثبوت والعدم... والفعل الخارق للعادة قد يكون متعذّراً في جنسه، كخلق الحياة، وقد يكون في صفته، كقلع مدينة، وكلاهما معجز...».[٢]

٩. الإيجي: «وهي عندنا ما قصد به إظهار من ادّعى أنّه رسول اللّٰه». وقد ذكر لها شروطاً تالية:

أ) أن يكون من فعل اللّٰه أو ما يقوم مقامه؛

ب) أن يكون خارقاً للعادة؛

ج) أن يتعذّر معارضته؛

د) أن يكون ظاهراً على يد مدّعي النبوّة؛

هـ) أن يكون موافقاً للدعوى؛

و) أن لا يكون مكذّباً له؛

ز) أن لا يكون متقدّماً على الدعوى بل مقارناً لها.[٣]

١٠. المحقّق الجرجاني: «المعجزة أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول من اللّٰه».[٤]

١١. الفاضل المقداد: «المعجز هو الإتيان بأمر خارق للعادة، مطابق للدعوى، مقرون بالتحدّي، يتعذّر على الخلق الإتيان بمثله في جنسه أو صفته».[٥]

---

١. قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٢٧.

٢. إرشاد الطالبين في شرح نهج المسترشدين، ص ٣٠٦.

٣. شرح المواقف؛ ج ٨، ص ٢٢٣ـ ٢٢٥.

٤. التعريفات، ص ٩٦.

٥. إرشاد الطالبين، ص ٣٠٦.

. . . .

---

١٢. الفاضل القوشجي: «إنّه أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، مع عدم المعارضة، ومطابقة الدعوى».[١]

١٣. المحقّق الخوئي: «هو في الإصطلاح أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهيّة بما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه غيره، شاهداً على صدق دعواه».[٢]

١٤. المحقّق البلاغي: «المعجز هو الذي يأتي به مدعي النبوة، بعناية اللّٰه الخاصّة، خارقاً للعادة، وخارجاً عن حدود القدرة البشرية وقوانين العلم والتعلّم، ليكون بذلك دليلاً على صدق النبيّ وحجّته في دعواه النبوة ودعوته».[٣]

حقيقة المعجزة وأركانها

إنّ ما ذكره المتكلّمون في تعريف المعجزة وشروطها وأركانها، قد يكون ناظراً إلى مقام الثبوت، وقد يكون ناظراً إلى مقام الإثبات. ونعني بمقام الثبوت تبيين ماهية المعجزة والفارق بينها و بين الأُمور العادية، أوّلاً، وسائر خوارق العادات، ثانياً. ونعني بمقام الإثبات طريق التعرّف على تلك الحقيقة وفوارقها، هذه الشروط والأركان عبارة عمّا يلي:

١. الأمر الخارق للعادة

إنّ الحوادث الواقعة في عالم الطبيعة على قسمين:

أ) ما جرت على نظام الأسباب والمسبّبات الطبيعية الّتي يمكن الوقوف عليها أو تحصيلها بالطرق العادية للمعرفة من الحسّ والعقل، سواء أمكن معرفتها بالمشاهدة والتجربة الساذجة، أو بالتجربة الدقيقة العلمية؛ وعلى هذا، فالأمر العادي عبارة عمّا يحدث بالأسباب العادية

---

١. شرح التجريد، ص ٣٦٠.
٢. البيان في تفسير القرآن، ص ٣٣.
٣. آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، ص ٣.

. . . .

التي يمكن معرفتها بطريق الحس والفكر، هذا إذا كان من الحوادث التي ليس وجودها بإرادة الإنسان واختياره؛ وأمّا في الأُمور الّتي توجد بإرادة الإنسان واختياره فالأمر العادي عبارة عمّا يمكن تحصيله بالأسباب العادية والطبيعية الّتي ينالها الحس والتجربة؛ وهذا ما يسمّى أمراً عادياً.

ب) ما يكون لها أسباب وعلل ولكنّها ليست من قسم الأسباب والعلل العادية التي ينالها الحس والتجربة، وكذلك لا يصدر من الإنسان من طريق الأسباب الطبيعية الواقعة في إطار الحس والتجربة، سواء لم يكن له سبب مادّي أصلاً، أو كان خارجاً عن إطار الحس والتجربة؛ وهذا ما يسمّى أمراً خارجاً للعادة.

فتبديل الخشب بالحيّة أمر ممكن في حدّ ذاته؛ وأمّا وقوعه في الخارج، فقد يكون على مقتضى العادة الجارية في نظام الطبيعة، من تطوّر الجماد وتبدّله إلى النبات، ثمّ الحيوان في ظروف خاصّة وزمان معين؛ وقد يكون على خلاف تلك العادة بأن يتبدّل إلى الحيّة دفعة، كما وقع في معجزة موسى عليه السلام.

ومعالجة مرض البرص، مثلاً، أمر ممكن في حدّ نفسه، وأمّا وقوعه فعلى وجهين: تارة يقع بالإستفادة من أسباب العلاج الطبيعية كما يفعله الأطباء، فهذا أمر عادي؛ وأُخرى يقع بغير هذا الطريق، كقراءة الدّعاء أو مسّ اليد ونحو ذلك، كما صدر عن عيسى عليه السلام وكان إحدى معجزاته، فهذا أمر خارق للعادة.

وحمل شيء ونقله من مكان إلى آخر، أمر ممكن في حدّ نفسه، ووقوعه على مقتضى العادة رهن استعمال أدوات ماديّة مناسبة وفي زمان خاصّ؛ وإن كان ذلك بسرعة بالغة، ووقوعه على خلاف مقتضى العادة، أن لا يستفاد من أدوات مادية، ولا وقع في زمان، بل في لحظة خاطفة، كما يحكيه القرآن الكريم من بعض شيعة سليمان النبي عليه السلام[1]، إلى غير ذلك من

---

١. النمل: ٤٠.

. . . .

الأمثلة؛ وإلى ما ذكرنا يشير العلاّمة الطباطبائي بقوله: «إنّ أصل هذه الأُمور، أعني المعجزات، ليس ممّا تنكره عادة الطبيعة، بل هي ممّا يتعاوره نظام المادة كلّ حين بتبديل الحيّ إلى الميت والميت إلى الحيّ، وتحويل صورة إلى صورة وحادثة إلى حادثة، ورخاء إلى بلاء وبلاء إلى رخاء؛ وإنّما الفرق بين صنع العادة والمعجزة الخارقة، هو أنّ الأسباب المادية المشهودة التي بين أيدينا إنّما تؤثّر أثرها مع روابط مخصوصة وشرائط زمانية ومكانية خاصّة تقضي بالتدريج في التأثير؛ مثلاً، العصا وإن أمكن أن تصير حيّة تسعى، والجسد البالي وإن أمكن أن يصير إنساناً حيّاً، لكن ذلك إنّما يتحقّق في العادة بعلل خاصّة وشرائط زمانية ومكانية مخصوصة تنتقل بها المادّة من حال إلى حال، وتكتسي بصورة بعد صورة حتّى تستقرّ وتحلّ بها الصورة الأخيرة المفروضة على ما تصدّقه المشاهدة والتجربة، لا مع أي شرط اتّفق، أو من غير علّة، أو بإرادة مريد، كما هو الظاهر من حال المعجزات والخوارق التي يقصّها القرآن.

وكما أنّ الحسّ والتجربة الساذجين لا يساعدان على تصديق هذه الخوارق للعادة، كذلك النظر العلمي الطبيعي، لكونه معتمداً على السطح المشهود من نظام العلّة والمعلول الطبيعيين أعني به السطح الّذي يستقرّ عليه التجارب العلمي اليوم والفرضيات المعلّلة للحوادث المادّيّة».[1]

٢. المعجزة والعناية الإلهية

إنّ المعجزة هي آية النبوّة وبيّنة لها، ولما هو راجعة إليها؛ وإذ كانت النبوّة واقعة بعناية خاصّة من اللّه تعالى، فما هو بيّنة لها لابدّ وأن يكون كذلك، إذ الدلالة فرع وجود المسانخة بين الدالّ والمدلول؛ كما يستكشف وجود المعلول من وجود علّته، ويستدلّ على وجود العلّة

---

١. الميزان، ج ١، ص ٧٥.

بوجود المعلول، أو يجعل أحد المتلازمين دليلاً على الآخر؛ وعلى هذا، الخارق للعادة إذا كان صادراً لا برضاء اللّٰه تعالى وعنايته، كالكهانة والسحر، لا يكون معجزة؛ إذ لا سنخية بينها و بين دعوى النبوّة. وكذلك ما يصدر من عباد اللّٰه الصّالحين من غير دعوى نبوّة ونحوها، لا يسمّى معجزة، إذ ليس هناك دعوى ولا استشهاد بذلك الخارق على الدعوى. وهذا ما عناه المتكلّمون من اشتراط كون المعجزة من فعله تعالى، أو من جهته تعالى. فلاحظ كلماتهم المنقولة سابقاً.

٣. الغرض من المعجزة

إنّ الأمر الخارق للعادة إنّما يسمّى معجزة إذا كان الغرض منه إثبات منصب أو مقصد إلهي؛ كمنصب النبوّة والرسالة، أو الخلافة والإمامة، أوحقّانية الدين والشريعة. والإتيان بالخارق للعادة مع مثل هذه الدعوى ملازم للتحدّي، ومعناه أن يطلب من غيره أن يأتي بمثل ما أتى به من الخارق للعادة، إن لم يكن موافقاً له في دعواه ولا يصدّقه على ذلك. فالمباهلة مثلاً معجزة إلهية، سواء صدرت من النبي لإثبات دعوى النبوة، أو الإمام لإثبات دعوى الإمامة، أو المسلم الورع لإثبات حقّانية الإسلام وإبطال غيره من المذاهب، فلا وجه لاختصاص المعجزة بالنبوّة، كما فعله بعضهم كصاحب *المواقف* والمحقّق البحراني. فإذا صدر الخارق للعادة من بعض عباد اللّٰه الصالحين بلا دعوى النبوّة أو غيرها لم يسمّ معجزة، بل يسمّى كرامة، كقصّة مريم، ومن عنده علم من الكتاب المذكورة في القرآن الكريم وغيرها.

٤. المطابقة للدعوى

إذا لم يكن الأمر الخارق للعادة مطابقاً لما يدّعيه الآتي به، لم يكن دليلاً على صدقه، فلم

يسمّ معجزة؛ لأنّ المعجزة قوامها بالدلالة على صدق المدّعي، كما تقدّم. وهذا على وجهين: فقد يكون ما أتى به من الأمر الخارق للعادة معارضاً لمدّعاه، كأن يدّعي أنّ معجزته هي أنّه إذا مسح العين الأعور صارت سالمة، فمسح وصارت أعمى، فمثل هذا، لا شك في أنّه شاهد على كذبه دون صدقه. وقد لا يكون معارضاً لدعواه ولا موافقاً لها، كما لو ادّعى أنّه إذا مسح وجه من هو أعمى يصير بصيراً، فمسح ولم يأت بصيراً ولكن صار جميلاً، فمثل هذا ليس شاهداً لا على صدقه ولا على كذبه. قال صاحب *المواقف*: «الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال: معجزتي أن أحيي ميّتاً، ففعل خارقاً آخر، لم يدلّ على صدقه».[1]

فإن قلت: إذا علمنا أنّ ما أتى به من الأمر الخارق للعادة لم يصدر منه إلّا بقدرة وعناية إلهيّة خاصّة، فلماذا لا يكون دليلاً على صدقه في دعواه النبوّة أو غيرها من المناصب الإلهية؟

قلت: إنّ الأمر الخارق للعادة أعمّ من كونه معجزة وآية على دعوى إلهية وكونه كرامة فقط؛ فغاية ما يدلّ عليه ذلك، هو أنّ المدّعي من عباد الله الصالحين، وأمّا انّه نبيّ أو إمام، فلا. نعم، يمكن الاستدلال على صحّة دعواه باعتبار أنّ العبد الصالح بريء من الكذب الّذي هو من جملة كبائر الذنوب، وهذا طريق آخر لإثبات صدق المدّعي و هو العلم بكونه من الأتقياء والصّالحين الّذين يجتنبون الكذب، سواء حصل هذا العلم من طريق صدور الخارق للعادة أو من طريق آخر، مع أنّ المستند في دلالة المعجزة على صدق المدعي أمر آخر. سيوافيك بيانه.

٥. عدم المغلوبية

إذا أتى بأمر خارق للعادة، وكان هناك شخص أو أشخاص آخرون قادرون على الإتيان

---

١. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٩.

بمثله، لم يعلم أنّه صدر عنه بقوّة وعناية إلهية خاصّة؛ بل يحتمل أن يكون في ذلك معتمداً على رياضات خاصّة، أو قوى شيطانية قاهرة على الطبيعة ونحو ذلك. وأمّا إذا عجز غيره عن المعارضة ـ والمفروض أنّه تحدّى بذلك ـ فهذا يكشف عن استناده في ذلك إلى العناية والقدرة الربّانية الخاصّة. قال الشيخ سديد الدين: «وإنّما اعتبرنا أن يتعذّر على العباد الإتيان بجنسه، كإحياء الموتى، أووقوعه على الوجه الّذي وقع عليه كطفر البحر ونقل الجبل، ليعلم بذلك أنّه من فعله تعالى، فيستدلّ به على صدق المدّعي؛ وذلك لأنّه لو لم يكن كذلك لما أمكننا أن نعلم أنّه من فعل اللّه تعالى».[1] والمقصود من الآخرين، غير الأولياء الإلهيين، من الّذين لا يوافقون النبيّ مثلاً في دعواه.

أقول: اشتراط العجز في الحقيقة راجع إلى مقام الإثبات، لا إلى مقام الثبوت، أعني تبيين ماهية المعجزة والقيود المعتبرة فيها، الّتي بها تمتاز المعجزة من غيرها من الخوارق.

تقرير برهان المعجزة

إذا ثبت أنّ ما أتى به مدّعي النبوة كانت معجزة، أعني أنّه خارق للعادة ومستند إلى إذن خاصّ وعناية ورضاء من اللّه سبحانه، دلّ على صدق المدّعي؛ وذلك متوقّف على أمرين:

الأوّل: أنّ هناك رابطة منطقية بين المعجزة وبين دعوى النبوة ونحوها؛

الثاني: أنّ حكمته تعالى تمنع من إعطاء المعجزة لمن هو كاذب في دعواه. وإليك توضيح ذلك: إنّ الرابطة المنطقية منحصرة في الموارد التالية:

۱. الاستدلال من وجود العلّة على وجود المعلول؛ نحو الإستدلال من وجود الحرارة في الحديد على ظاهرة الإنبساط في الحديد، ومن طلوع الشمس على ضياء الهواء. وهو

---

۱. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۹. ولنا في اشتراط ذلك كلام نأتي به في الجواب عن الشبهة الثامنة عند البحث حول الشبهات، فانتظر.

المسمّى بالبرهان اللّمي.

٢. الإستدلال من وجود المعلول على وجود العلّة؛ نحو الإستدلال من وجود ظاهرة الإنبساط في الحديد على وجود الحرارة فيه، ومن ضياء الهواء على وجود المضيىء. وهو المسمّى بالبرهان الإنّي المعروف بالدليل.

٣. الإستدلال من وجود أحد المعلولين المتلازمين على وجود الآخر؛ نحو الإستدلال من وجود البرق على وجود الرعد، ومن وجود الموجود الممكن على وجود الموجود الواجب بالذات. وهو المسمّى بالبرهان الإنّي الشبيه باللمّي.

والرابطة بين المعجزة ودعوى النبوّة من القسم الأخير؛ إذ المدّعي للنبوّة يدّعي أنّه يفعل ما هو خارق للعادة، وأنّه إنّما يأتي به بعناية إلهية خاصّة، وهو أنّه يعرف أُموراً لا طريق إلى معرفتها بالطرق العادية من الحسّ والفكر، بل يوحى إليه من اللّه سبحانه، إمّا بلا واسطة وإمّا بواسطة ملك الوحي. ومن هنا نرى أنّ القرآن يحكي أنّ الأنبياء عندما كانوا يطرحون دعوى النبوة يعترض عليهم بأنّهم بشر كغيرهم من أفراد النوع الإنساني، مع أنّهم يدّعون ما هو خارج عن نطاق قدرة البشر، وهم كانوا يعترفون بذلك، لكن يدّعون أنّهم مؤيّدون بتأييد إلهي، وأنّ اللّه سبحانه مَنَّ عليهم بذلك. يقول سبحانه:

﴿قالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلّا بَشَرٌ مِثْلُنا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبِينٍ﴾.[1]

ويقول سبحانه: ﴿قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَما كانَ لَنا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطانٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.[2]

والعقل الفطري يحكم بأنّ الّذي يدّعي أنّه يتمكّن من الإتيان بخارق عادة بعناية خاصّة إلهية،يتمكّن من خارق آخر مثله بحيث يكون له أثر في عالم المحسوس، حتّى يكون بيّنة

١. ابراهيم: ١٠.

٢. ابراهيم:١١.

على ما ادّعاه من الخارق الّذي ليس بمحسوس. وهذا الحكم الفطري هو الأساس لطلب المعجزة من الأنبياء عليهم السلام.

فالمعجزة والوحي كلاهما خارقان للعادة، إلّا أنّ الوحي أمر غير محسوس، والمعجزة من الخوارق المحسوسة، فيستدّل به على صدق دعوى الوحي، وهذا من قسم الإستدلال بأحد المتلازمين على الآخر.

يقول العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «إنّ دعوى النبوّة والرسالة من كلّ نبيّ ورسول، على ما يقصّه القرآن، إنّما كانت بدعوى الوحي والتكليم الإلهي بلا واسطة أو بواسطة نزول الملك. وهذا أمر لا يساعد عليه الحسّ ولا تؤيّده التجربة، فهو أمر خارق للعادة؛ فلو كان النبي صادقاً في دعواه النبوّة والوحي، كان لازمه أنّه متّصل بماوراء الطبيعة، مؤيَّد بقوّة إلهيّة تقدر على خرق العادة، فلو كان هذا حقّاً، ولا فرق بين خارق وخارق، كان من الممكن أن يصدر من النبي خارق آخر للعادة من غير مانع، وأن يخرق اللّٰه العادة به لتصديق النبوّة والوحي؛ فإنّ حكم الأمثال واحد، فإن أراد اللّٰه هداية الناس بطريق خارق للعادة، وهو طريق النبوّة والوحي، فليؤيّدها وليصدّقها بخارق آخر وهو المعجزة.

وهذا هو الّذي بعث الأُمم إلى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوّة كلّما جائهم رسول من أنفسهم، بعثاً بالفطرة والغريزة وكان سؤال المعجزة لتأييد الرّسالة وتصديقها لا للدّلالة على صدق المعارف الحقّة الّتي كان الأنبياء يدعون إليها ممّا يمكن أن يناله البرهان، كالتوحيد والمعاد.

ونظير هذا ما لو جاء رجل بالرسالة إلى قوم من قبل سيّدهم الحاكم عليهم ومعه أوامر ونواه يدّعيها للسيّد، فإنّ بيانه لهذه الأحكام وإقامته البرهان على أنّ هذه الأحكام مشتملة على مصلحة القوم وهم يعلمون أنّ سيّدهم لا يريد إلّا صلاح شأنهم، إنّما يكفي في كون الأحكام التي جاء به حقّة صالحة للعمل؛ ولا تكفي البراهين والأدلّة المذكورة في صدق

رسالته وأنّ سيّدهم أراد منهم بإرساله إليهم ما جاء به من الأحكام، بل يطالبونه بيّنة وعلامة تدلّ على صدقه في دعواه، ككتاب بخطّه وخاتمه يقرؤونه، أو علامة يعرفونها.

فقد تبيّن بما ذكرناه التلازم بين صدق دعوى الرسالة وبين المعجزة، وأنّها الدليل على صدق دعواها، لايتفاوت في ذلك حال الخاصّة والعامّة في دلالتها وإثباتها».[1]

قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبرهان المعجزة

إنّ وجود العلاقة المنطقية بين المعجزة وبين دعوى النبوّة بوحدها، غير كاف في دلالة المعجزة على صدق المدعي؛ بل يتوقّف ذلك على قبح إعطاء المعجزة لمن هو كاذب في دعواه؛ وهذا رهن القول بالحسن والقبح العقليين، وأنّ العقل الصريح يحكم بقبح الكذب، وأنّ إعطاء المعجز للكاذب، سبب لإغراء الناس بالقبيح، وهذا أيضاً قبيح عند العقل، وينافي حكمة اللّٰه تعالى في بعث الأنبياء من هداية الناس وإرشادهم نحو الفلاح والنجاح. وفي ذلك يقول العلاّمة الحلّي:

«لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع، لما قبح من اللّٰه شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزة على يد الكذّابين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوّة؛ فإنّ أيّ نبي أظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوّة لا يمكن تصديقه، مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة».[2]

وقد أجاب عن الإشكال الفضل بن روزبهان الأشعري بقوله: «عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين، ليس لكونه قبيحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة اللّٰه الجاري مجرى المحال العادي بذلك؛ فالعلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار، فلا ينسدّ ذلك الباب».[3]

---

١. **الميزان**، ج ١، ص ٨٦ـ ٨٧، بتلخيص.
٢. **نهج الحق وكشف الصدق**، ص ٨٤.
٣. المحقّق المظفر، **دلائل الصدق** ج ١، ص ٣٦٨ـ ٣٦٩، نقلاً عن الفضل بن روزبهان.

. . . .

ويردّه أنّ إحراز تلك العادة أو السنّة من اللّه تعالى يتوقّف على ثبوت نبوّة جماعة من الّذين ادّعوا النبوّة وأتوا بالمعجزة وصدقهم في دعواهم؛ فمن أين يمكن إحراز ذلك مع قيام احتمال إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولا سبيل إلى إثبات صدقهم إلّا بالإستناد إلى امتناع صدور القبيح من اللّه تعالى قضاءً لحكمته تعالى، وهذا ما يحكم به العقل الصّريح.

هذا، مضافاً إلى أنّ مع إنكار القول بالتحسين والتقبيح العقليين، لا طريق لإثبات امتناع تغيّرالعادة بلا غرض وحكمة؛ على هذا، فمجرّد إحراز العادة الإلهية في شيء، لايكفي للاستدلال بأنّ خرق العادة دليل على صدق المدّعي، فلعلّه خرق العادة لا لغرض أصلاً، أو لغرض آخر لا علاقة له بالنبوّة.

ما هو الضابط لتمييز الخارق للعادة من غيره؟

ربما يقال: كيف يمكن لنا أن نعلم أنّ ما أتى به النبيّ من الأُمور الخارقة للعادة؟ وبعبارة أُخرى، ما هو الضابط في تشخيص الأمر العادي عن غيره حتى نستطيع من التعرّف على الأمر الخارق للعادة؟ وهذه مسألة مهمّة في باب الإعجاز يجب علينا دراستها وتحقيقها بوجه صحيح، فنقول:

إنّ الأمر العادي تارة يطلق على الحوادث الطبيعية التي هي خارجة عن إرادة الإنسان واختياره، كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب، وحدوث اللّيل والنّهار، وحركة الأرض على محورها والفصول الأربعة، ونزول المطر عند وجود الغيم وتحت الشرائط الجويّة الخاصّة، وتكوّن الحيوان والإنسان من النطفة، وحصول السلامة أو زوالها بأسباب وشرائط مادّية، إلى غير ذلك من الظواهر الطبيعيّة الّتي لها علل وأسباب خاصّة في عالم الطبيعة، ويمكن للإنسان أن يعرفها بطريق الحسّ والتجربة، من غير فرق في ذلك بين أن يحصل له العلم بذلك في الماضي أو في الحال أو لم يحصل له ذلك بعدُ ولكن ربما يتعرّف

المادّيّة الطبيعية، بل بالدعاء عليه[1]، وكما إذا حدث الغيم من غير وجود الشرائط الجويّة المقتضية له، ثمّ نزل المطر، وذلك بصلاة الاستسقاء ونحوها، وكحدوث حيوان من الأرض أو الجبل، أو نزول بليّة بقتل حيوان، إلى غير ذلك من الأُمور الحادثة لا بالأسباب الّتي جرت عليها العادة.

وليس العادة بمعنى ما يعرفه الإنسان من الأسباب، حتى يقال معرفة الإنسان محدودة ومتكاملة وفي كلّ زمان إنّما يحصل له الوقوف على بعض تلك الأسباب والشروط؛ بل المقصود من العادة هي عادة اللّٰه وسنته الجارية في الكون من استناد الحوادث الطبيعية إلى أسباب مادّيّة طبيعية يمكن للإنسان أن يتعرّف عليها من طريق الحسّ والفكر.

وقد يطلق العاديّ على الأفعال الإرادية الّتي يصدر من الإنسان، كالتّعليم والتعلّم والكتابة والحركة من مكان إلى آخر ونقل شيء وحمله والتكلّم مع الغير والغلبة على العدو ونحو ذلك. فجميع هذه الأفعال إذا وقعت باستعمال أدوات وأسباب مادّية ـ سواء في ذلك ما عرفها الإنسان إلى الآن أو لم يعرفها بعد ـ كانت عادية؛ وأمّا إذا وقعت من غير أدوات وأسباب مادية كانت خارقة للعادة. فلنفرض أنّ الإنسان بفضل تكامل العلوم الطبيعية تمكّن من الإتيان بعرش ملك من الملوك من بلد إلى آخر بسرعة كسرعة النور أو أسرع، ولكن بالاستفادة من الأسباب الطبيعية، فهذا ليس بخارق للعادة؛ وأمّا إذا فعل ذلك لا بالاستفادة

منها، بل بإشارة أو دعاء أو نحو ذلك، فهذا يكون خارقاً للعادة، وهذا كما يحكيه القرآن في قصّة سليمان عليه السلام وملكة سبأ حيث قال: ﴿قَالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هٰذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ...﴾.[2]

فتحصّل أنّ الضابط لتمييز الخارق للعادة عن غيره، ليس هو عجز الآخرين عن الإتيان

---

١. ومنه الإصابة بالعين وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية إذا استحسنت شيئاً لحقته الآفة ولا ريب في ثبوتها وقد روي أنّ النبي ﷺ قال: العين حقّ، وقال: إنّ العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر، وذهب كثير من المفسرين إلى انّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكادُ الَّذينَ كَفَروا لَيُزْلِقُونَك بِأبْصارِهِمْ﴾ (القلم:٥١) نزل في ذلك. راجع: شرح المقاصد، ج ٥، ص ٨١.
٢. النمل: ٤٠.

بمثله، بل الضابط ما ذكرناه من الإتيان بالفعل بفضل الأدوات والأسباب المادية والطبيعية الّتي يتمكّن الإنسان من الوقوف عليها من طريق الحس والفكر؛ والإتيان به بغير استعمالها، بل بأسباب غير ماديّة أو ماديّة لا سبيل للتعرّف عليها من طريق الحس والفكر، وإنّما يمكن الحصول عليها برياضات نفسية، أو بالاتصال بالأرواح أو الجن والشياطين، أو بعناية خاصّة إلهية؛ وما ذكروه من عجز الآخرين من الإتيان بمثل ما أتى به النبي، مثلاً، إنّما هو لتمييز الخارق الذي يأتي به النبي عن الخوارق التي يأتي بها أرباب الرياضات والسحرة وأمثالهم، كما بيّناه سابقاً.

وبما ذكرناه اتّضح أنّ الخارق للعادة ليس أمراً نسبياً حسب الأزمنة والأمكنة؛ إذ ليس مداره علم الإنسان بالأسباب وجهله بها، حتى يقال قد يكون أمر خارقاً للعادة في مكان دون مكان، وزمان دون زمان، ولشخص أو أشخاص دون غيرهم؛ بل ما هو خارق للعادة، خارق مطلقاً، إذ الملاك هو الإتيان بالفعل بالأسباب الطبيعية أو بغيرها، سواء كانت الأسباب الطبيعية بسيطة أو دقيقة، ومعلومة أو مجهولة؛ فالإتيان بفعل بطريق الدعاء، مثلاً، خارق للعادة في أيّ زمان ومكان كان، ولأيّ شخص أو أشخاص، فشفاء المريض بهذا الطريق خارق للعادة سواء وقع في وقت يقدر الأطباء على معالجته لمعرفتهم بذلك أو لا. قال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله:

«ليست المعجزة معجزة من حيث إنّها مستندة إلى سبب طبيعي مجهول حتى تنسلخ عن

. . . .

اسمها عند ارتفاع الجهل وتسقط عن الحجية، ولا أنّها معجزة من حيث استنادها إلى سبب مفارق للعادة، بل هي معجزة من حيث إنّها مستندة إلى أمر مفارق للعادة غير مغلوب السبب قاهر العلّة ألبتّة. وذلك كما أنّ الأمر الحادث من جهة استجابة الدعاء كرامة من حيث استنادها إلى سبب غير مغلوب، كشفاء المريض، مع انّه يمكن أن يحدث من غير جهته، كجهة العلاج بالدواء، غير أنّه حينئذٍ أمر عادي يمكن أن يصير سببه مغلوباً مقهوراً بسبب

آخر أقوى منه».[1]

ما هو الفرق بين المعجزة وغيرها من الخوارق؟

من المعلوم وقوع أفعال خارقة للعادة للمشاهدة والنقل، فقلّما يوجد منّا من لم يشاهد شيئاً من خوارق الأفعال أو لم ينقل إليه شيء من ذلك قليل أو كثير، إلّا أنّ البحث الدقيق في كثير منها يبيّن رجوعها إلى الأسباب الطبيعية العادية كالأُمور التالية:

١. كثير من هذه الأفعال يتقوّى بها أصحابها بالاعتياد والتمرين، كأكل السموم وحمل الأثقال والمشي على حبل ممدود في الهواء إلى غير ذلك.

٢. وكثير منها يتّكي على أسباب طبيعية مخفيّة على الناس مجهولة لهم، كمن يدخل النار ولا يحترق بها من جهة طلاية الطلق ببدنه، أو يكتب كتاباً لا خطّ عليه ولا يقرأ إلّا صاحبه وإنّما كتب بمائع لا يظهر إلّا إذا عرض الكتاب على النار إلى غير ذلك. ومن هذا القبيل ما كان يفعله السحرة في زمن موسى عليه السلام. يقول سبحانه: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾[2] أي فلمّا ألقى السحرة ما عندهم من السحر احتالوا في تحريك العصيّ والحبال بما جعلوا فيها من الزئبق حتى حركت بحرارة الشمس وغير ذلك من الحيل، وخيّل

إلى الناس أنّها تتحرّك على ما تتحرّك الحيّة، كما قال سبحانه: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[3].[4]

فالمراد بالسحر في الآية، نوع تصرّف في حاسّة الإنسان بإدراك أشياء لا حقيقة لها في الخارج.

٣. وكثير منها يحصل بحركات سريعة تخفى على الحس لسرعتها، فلا يرى الحسّ إلّا أنّه

---

١. الميزان، ج ١، ٨٢ـ٨٣.

٢. الأعراف: ١١٦.

٣. طه: ٦٦.

٤. راجع: مجمع البيان، ج ٢، ص ٤٦١.

وقع من غير سبب طبيعي، كالأُمور الّتي يأتي بها أصحاب الشعبذة.

فهذه كلّها مستندة إلى أسباب عادية مخفيّة على حسّنا أو غير مقدورة لنا.

لكن هناك أُمور تعدّ من خوارق العادات ولا يحلّل إلى الأسباب الطبيعية الجارية على العادة؛ منها الأُمور التالية:

أ) الإخبار عن بعض المغيبات، وخاصّة ما يقع في المستقبل.

ب) إيجاد الحبّ والبغض في النفوس والمحبّة والعداوة بين الأشخاص، كما يحكيه القرآن عن السحرة في زمن سليمان ﷺ، ويقول: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما[1] ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾.[2]

ج) التنويم والتمريض.

د) عقد النوم وإحضار الأرواح.

هـ) التحريكات بالإرادة، ممّا يقع من أرباب الرياضات.

وهي أُمور غير قابلة للإنكار. وهو ذا يوجد اليوم من أصحابها بالهند وإيران والغرب جماعة يشاهد منهم أنواع هذه الخوارق.

. . . .

والتأمّل التامّ في طرق الرياضات المعطية لهذه الخوارق والتجارب العملي في أعمالهم وإرادتهم يوجب القول بأنّها مستندة إلى قوّة الإرادة والإيمان بالتأثير على تشتّت أنواعها؛ فالإرادة تابعة للعلم والإذعان السابق عليه، فربما توجد على إطلاقها وربما توجد عند وجود شرائط خاصّة، ككتابة شيء خاصّ بمداد خاصّ في مكان خاصّ في إيجاد الحب والبغض، أو نصب المرآة حيال وجه طفل خاصّ عند إحضار الروح، أو قراءة عوذة خاصّة، إلى غير ذلك، فجميع ذلك شرائط لحصول الإرادة الفاعلة. فالعلم إذا تمّ علماً قاطعاً أعطى للحواس مشاهدة ما قطع به، ويمكنك أن تختبر صحّة ذلك بأن تلقّن نفسك أنّ شيئاً كذا أو شخصاً كذا

---

١. أي من الملكين ببابل هاروت وماروت.

٢. البقرة: ١٠٢.

والتأمّل التامّ في طرق الرياضات المعطية لهذه الخوارق والتجارب العملي في أعمالهم وإرادتهم يوجب القول بأنّها مستندة إلى قوّة الإرادة والإيمان بالتأثير على تشتّت أنواعها؛ فالإرادة تابعة للعلم والإذعان السابق عليه، فربما توجد على إطلاقها وربما توجد عند وجود شرائط خاصّة، ككتابة شيء خاصّ بمداد خاصّ في مكان خاصّ في إيجاد الحب والبغض، أو نصب المرآة حيال وجه طفل خاصّ عند إحضار الروح، أو قراءة عوذة خاصّة، إلى غير ذلك، فجميع ذلك شرائط لحصول الإرادة الفاعلة. فالعلم إذا تمّ علماً قاطعاً أعطى للحواس مشاهدة ما قطع به، ويمكنك أن تختبر صحّة ذلك بأن تلقّن نفسك أنّ شيئاً كذا أو شخصاً كذا حاضر عندك تشاهده بحاسّتك ثمّ تتخيّله بحيث لا تشك فيه ولا تلتفت إلى عدمه ولا إلى شيء غيره فإنّك تجده أمامك ما تريد؛ وربما توجد في الآثار معالجة بعض الأطباء الأمراض المهلكة بتلقين الصحّة على المريض.

وإذا كان الأمر كذلك، فلو قويت الإرادة أمكنها أن تؤثّر في غير الإنسان المريد، نظير ما توجده فينفس الإنسان المريد إمّا من غير شرط وقيد أو مع شيء من الشرائط.

فاتّضح بما ذكرناه، أنّ الملاك في هذا التأثير تحقّق العلم الجازم عن صاحب خرق العادة؛ وأمّا مطابقة هذا العلم للخارج فغير لازم، فقد يكون مطابقاً وقد لا يكون كذلك؛ نظير ما كان يعتقده أصحاب تسخير الكواكب من الأرواح المتعلّقة بالأجرام الفلكية، مع أنّ هذا لا أصل له، وقد تبيّن بطلانه، ويمكن أن يكون من هذا القبيل الملائكة والشياطين الّذين يستخرج أصحاب الدعوات والعزائم أسمائهم ويدعون بها على طرق خاصّة عندهم؛ وكذلك ما يعتقده أصحاب إحضار الأرواح من حضور الروح، فلا دليل لهم على أزيد من حضورها في خيالهم أو حواسّهم دون الخارج، وإلّا لرآه كلّ من حضر عندهم وللكلّ حسّ طبيعي.

ويه تنحلّ عدّة شبهات في باب إحضار الأرواح وهي:

أ) في إحضار روح من هو حيّ في حال اليقظة مشغول بأمره من غير أن يشعر به،

. . . .

والواحد من الإنسان ليس له إلّا روح واحد.

ب) إنّ الروح جوهر مجرّد لا نسبة له إلى زمان ومكان دون زمان ومكان.

ج) إنّ الروح الواحدة ربما تحضر عند أحد بغير الصورة التي تحضر بها عند آخر.

د) إنّ الأرواح ربما تكذب عند الإحضار في إخبارها وربما يكذب بعضها بعضاً.

والجواب عن الجميع: أنّ الروح في مثل هذه الموارد إنّما تحضر في مشاعر الشخص المحضر لا في الخارج منها على حدّ ما نحسّ بالأشياء المادية الطبيعية.[1]

ثمّ إنّ الأمر في المعجزات والكرامات الصادرة من الأنبياء والأولياء الإلهيين، من حيث قوّة علمهم وإرادتهم، يشابه ما في غيرهم من أصحاب الخوارق للعادة، لكن الفرق حاصل في جانبين:

الأوّل: من حيث إنّ قوّة علمهم وإرادتهم ناشئة من عناية خاصّة من الله سبحانه في حقّهم، وهم لا يعتمدون في الإتيان بالخوارق بقوّة نفوسهم وإرادتهم، بل يعتمدون على إرادة الله تعالى، ولا يريدون شيئاً إلّا بإرادة الله ولرضاه، ولا يعتقدون لنفوسهم وإرادتهم استقلالاً في التأثير، ولا يطلبون من إعمال تلك القوّة سوى رضوانه تعالى. و من هنا لايمكن معارضتها ولا تصير مغلوبة عند المعارضة؛ بخلاف سائر الخوارق إذ بعضها يغلب على بعض، كما أنّ الجميع تكون مغلوبة بالمعجزات. ومن هنا أيضاً لا ينحصر معجزاتهم بأُمور خاصّة، بل ولا علاقة بين أصناف ما أتوا به من المعجزات. فأيّ علاقة بين تبديل العصاحيّة، وتلألؤ يد موسى عند ما أدخلها في جيبه وأخرجها عنه، وكذا أيّ علاقة بين إحياء الموتى والإنباء بما يدّخره الناس في بيوتهم وما يأكلون، وأيّ علاقة بين إعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته، وتسبيح الحصاة في يد نبيّنا محمّد ﷺ: وأيّ علاقة وأيّ الثاني: أنّ المعجزات كانت أُموراً

---

۱. هذه وأمثالها لا تدلّ على نفي الإحضار بتاتاً وإنما تدلّ على نفي الصدق في الايجاب الكلي، أي ليس كلّما يدعي من إحضار الأرواح بصحيح. وإن أمكن أن يكون في بعض الموارد إحضار الروح أو الإرتباط به في الواقع.

. . . .

حقيقية؛ فالناقة الّتي أتى بها صالح كانت ناقة حقيقة، ولم تكن وهميّة أو خيالية، وكذلك عصا موسى تبدّل إلى الحية حقيقة لا في خيال الناس فقط، والّذي كان عنده علم من الكتاب أتى بعرش ملكة سبأ حقيقة، والموتى الّتي أحياها عيسى عليه السلام صاروا أحياءً حقيقة، وهكذا غيرها من أقسام المعجزات والكرامات التي جاء بها الأنبياء والأولياء؛ بخلاف سائر الخوارق، فقد تقدّم أنّها قد تكون أُموراً حقيقية وقد تكون خيالية غير واقعية.[١]

ثمّ إنّ التفتازاني ذكر في الفرق بين المعجزة والسحر أُموراً تالية:

١. السحر أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة؛ بخلاف المعجزات الصادرة من نفوس طيّبة زكيّة.

٢. السحر يصدر بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلّم والتّلمّذ؛ بخلاف المعجزات الصادرة عن الأنبياء.

٣. السحر ليس بحسب اقتراح المقترحين وإنّما الساحر يأتي بفعل أو أفعال بانتخاب نفسه.

٤. إنّه يختصّ ببعض الأزمنة والأمكنة والشرائط.

٥. إنّ صاحبه قد يعلن بالفسق ويتّصف بالرجس في الظاهر والباطن.[٢]

الإجابة عن شبهات

إلى هنا فرغنا عن البحث حول المعجزة ووجه دلالتها على صدق دعوى النبوة ونحوها من الدعاوي الإلهية، إلّا أنّ هناك شبهات طرحت حول الإعجاز من جهتين:

---

١. راجع: الميزان، ج ١، ص ٢٤١ـ ٢٤٣.

٢. شرح المقاصد، ج ٥، ص ٧٩ـ ٨٠.

. . . .

الأوّل: من جهة أنّها من الخوارق التي وقعت من جانبه تعالى وبعناية خاصّة منه.

الثاني: من جهة دلالتها على صدق دعوى النبوّة.

وإليك فيما يلي نقل تلك الشبهات مع الجواب عنها:

الشبهة الأُولى

يحتمل أن يكون للنبيّ في بدنه أو نفسه خصوصية هي المبدأ لصدور الفعل الخارق للعادة عنه؛ ومع وجود هذا الاحتمال لا طريق إلى القطع بأنّه صدر عنه بعناية وقدرة خاصّة من اللّٰه سبحانه؛ وبعبارة أُخرى، لا يمتنع حدوث إنسان مخالف لسائر الناس إمّا في جوهر النفس، وإمّا في الآلات البدنية والتركيبات المزاجية، ولأجل تلك الخصوصية قدر على الإتيان بما يعجز عنه غيره.[1]

الإجابة

إنّ وجود خصوصية في بدن النبي ّ أو نفسه، لاينافي استناد المعجزة إلى قدرته تعالى وعنايته المخصوصة؛ إذ تلك الخصوصية ـ على فرض وجودها ـ لم تحصل للنبيّ إلّا من جانبه تعالى، إذ لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّٰه. فالشبهة إنّما نشأت من توهم أنّ الأسباب الطبيعية والعلل الكونية مؤثّرات مستقلّة في عرض مؤثّريته تعالى؛ والبراهين العقليّة والنصوص الدينيّة تبطله.

الشبهة الثانية

إنّا نشاهد الأدوية المختلفة، متفاوتة في التأثيرات، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ مدّعي

---

١. المطالب العالية في العلم الإلهي، ج ٨، ص ۴۱ ـ ۴۳.

الرسالة وجد دواءً استعمله في نفسه أفاده الفائدة المخصوصة؟[1]

الإجابة

إنّ الأمر في وجود ذلك الدواء لا يخلو من وجهين:

الأوّل: أنّه من الأُمور الطبيعية التي يمكن الوقوف عليه من الطرق المتعارفة في باب المعرفة، أعني طريق الحسّ والعقل؛ ولو كان كذلك، لأمكن لغيره التعرّف عليه، وأمكن معارضته؛ خصوصاً ونحن نرى الآن بعد مضي قرون متطاولة وبلغ البشر إلى مستوى عالية من العلوم الطبيعية، ولم يدّع أحد أنّ هناك دواءً يتمكّن الإنسان باستعماله أن يُلْقِي عصاه فإذا هي ثعبان عظيم.

الثاني: أنّه من الأُمور الكونية الّتي لا يمكن الوقوف عليها بالطرق العلمية المتعارفة؛ وعلى هذا، فمعرفة النبيّ بذلك، أمر خارق للعادة حصلت له بإذن من اللّه تعالى وعنايته، وهو المطلوب.

الشبهة الثالثة

إنّوجود الجن والشياطين ممّا اعتقدت به أرباب الملل والنحل في الجملة، هذا، مع أنّ وجوده ممّا يحتمل عند العقل سواء اعتقدوا به أم لا؛ ومع هذا، يحتمل أن يكون فاعل المعجزة واحداً من الجنّ أو الشياطين دون اللّه تعالى.[2]

۱. نفس المصدر، ص ۴۳، ۴۴ و ۴۶.

۲. نفس المصدر.

الإجابة

إنّ احتمال كون المعجزة فعل الشياطين مندفع؛ بأنّ الّذي يدّعيه النبيّ أو الوليّ ويأتي به ليس إلّا العقائد الحقّة والأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة، ومن المعلوم أنّ ذلك ينافي ما هو مطلوب للشياطين، وهكذا فسقة الجنّ ومردتهم. وأمّا الصّالحون من الجنّ فعلى فرض كون المعجز صادراً منهم، ليس إلّا برضاء اللّه تعالى، لكنّ الصالح من الجنّ قد يكون معارضاً بالطالح منهم، فلا يتمّ التحدّي إلّا أن يكون هناك عناية خاصّة إلهية، وهي في الحقيقة شاملة لمدّعي النبوة، فتكون آية صدقه.[1]

يقول سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ* عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾.[2]

ويقول:﴿وَما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ* وَما يَنْبَغِي لَهُمْ وَما يَسْتَطِيعُونَ* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾.[3]

ويقول:﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ* تَنَزَّلُ عَلىٰ كُلِّ أَفّاكٍ أَثِيمٍ* يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ﴾.[4]

فالطائفة الأُولى من الآيات تبيّن أنّ الوحي إنّما ينزل من اللّه تعالى بواسطة ملك الوحي؛ والطائفة الثانية تبيّن أنّ الشياطين لا ينبغي لهم بأن يأتوا إلى النبيّ بالوحي الّذي يدعو الناس إلى الحقّ في مجالي الإعتقاد والعمل، وليس الإتيان به في استطاعتهم؛

---

١. إنّ هاهنا نكتة مهمّة وهي أنّ البحث حول المعجزة متفرّع على أصل النبوّة الثابت لزومه بدليل العقل. فلابدّ هناك من نبيّ؛ فإن كان المدّعي واحداً، فإتيانه بالخارق للعادة بضميمة أنّ محتوى دعوته موافق للأُصول العقلية والكمالات الإنسانية، يكشف عن صدقه في دعواه؛ وإلّا لزم انتفاء النبي رأساً. هذا خلف. وإن كان المدعي اثنين أو أكثر، فحينئذٍ يعرف الصادق بما تقدّم من شروط المعجزة من مطابقتها للدعوى، وعدم مغلوبيتها.

٢. الشعراء: ١٩٢ـ ١٩۴.

٣. الشعراء: ٢١٠ـ ٢١٢.

۴. الشعراء: ٢٢١ـ ٢٢٣.

والطائفة الثالثة تدلّل ذلك وتبيّن أنّ الشياطين إنّما يعاضدون الآثمين والكاذبين من الناس.

الشبهة الرابعة

أكثر أهل الدّنيا أطبقوا على إثبات الملائكة، والقرآن أثبت وجودهم وأنّهم أصحاب القوى العالية؛ قال سبحانه: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾.[1] وعلى هذا يجوز أن تكون المعجزات صادرة منهم، دون اللّه تعالى.

فإن قلت: الملائكة معصومون من الذنوب فلا يفعلون إلّا ما يكون مرضياً للّه تعالى.

قلت: عصمتهم إنّما ثبتت بطريق النقل، فلو توقف النقل على ثبوت عصمتهم لزم الدور المحال.[2]

الإجابة

إنّ الملائكة في اصطلاح الشرع هم العقول المفارقة في اصطلاح الفلاسفة. والعقل القاطع دلّ على علوّ منزلتهم ومفارقتهم عن القبائح؛ هذا، مع أنّ مضمون دعوة النبي الّذي هو الحقّ الصراح يعرب عن أنّ المستند في معجزته ليس من القوى الخبيثة القادرة على الإتيان بخوارق العادات ـ كما تقدّم في الجواب عن الشّبهة الثالثة ـ فالخارق الّذي صدر من النبيّ، مثلاً، ليس إلّا بإذن من اللّه ورضاه، سواء كان ذلك بوساطة من القوى العالية كالملائكة، أم لا.

وبما ذكرناه اتّضح الجواب عن شبهة أُخرى ذكرها الرازي في هذا المجال، وهو احتمال صدور المعجزة عن العقول أو النفوس المفارقة على ما ذهبت الفلاسفة إلى القول بوجودها.[3]

۱. النجم: ۵ـ۷.
۲. المطالب العالية في العلم الالهي، ج ۸، ص ۴۸، ۵۰ و ۵۳.
۳. نفس المصدر، ص ۴۸، ۵۰ و ۵۳.

الشبهة الخامسة

الفعل إمّا أن يتوقّف على الدّواعي أو لا يتوقّف؛ فعلى الأوّل، يتوقّف حصول الفعل منّا على حصول الدواعي لنا، وتلك الدواعي تكون حاصلة من الأسباب العالية وتنتهي إلى اللّٰه تعالى، وحينئذٍ تكون جميع القبائح الصادرة من العباد معلولة وموجبة عن فعل اللّٰه تعالى وفاعل السبب، وعلى هذا، يكون فاعل جميع القبائح هو اللّٰه تعالى؛ وعلى هذا التقدير لا يمتنع من اللّٰه إظهار المعجز على يد الكاذب.

وإن لم يتوقّف الفعل على الدواعي، فلا يمتنع أن يقال إنّه تعالى خلق هذا المعجز لا لشيء من الدواعي والأغراض أصلاً، فامتنع القطع بأنّه تعالى ما خلق هذا المعجز، إلّا لغرض تصديق المدعي.[1]

الإجابة

نحن نختار الشقّ الأوّل؛ ولكن استناد أفعال العباد ودواعيهم إلى الأسباب العالية وانتهائها إلى اللّٰه تعالى لا يستلزم استناد القبائح إليه تعالى؛ وذلك لأنّ العباد يفعلون باختيارهم الّذي منحه اللّٰه سبحانه لهم؛ إذ خلق النفوس الإنسانية مختارة ومريدة، والقبح وصف طارئ على الفعل بقياسه إلى أحكام العقل والشرع؛ فإذا كان الفعل الصادر من الإنسان مخالفاً لتلك الأحكام، يوصف بالقبح. ومن المعلوم أنّ هذه المقايسة والإتّصاف متأخّر عن أصل الفعل الّذي هو حاصل باختيار الإنسان وإرادته؛ فلا يسند قبح الفعل إلّا إلى الإنسان الّذي صار اختياره وإرادته منشأ لكون الفعل غير مطابق للأحكام العقلية والشرعية.

ثمّ إنّ كونه تعالى فاعلاً بالداعي، لا يعنى به أنّه ناقص في الفاعلية وأنّ ذاته بذاته لا يكفي للخلق والإيجاد ـ كما هو كذلك في حقّ الإنسان ـ بل المقصود أنّ فعله تعالى لا يخلو من

---

۱. نفس المصدر: ص ۵۵ ـ ۵۷.

غاية على ما تقتضيه حكمته، وإن كانت تلك الغاية عائدة إلى مخلوقاته. وقد تقدّم تفصيل ذلك في الفصل الثالث من المقصد الثالث.

الشبهة السادسة

هب أنّه لابدّ للّه تعالى في كلّ فعل من غرض معيّن و من حكمة معيّنة. فما الدليل على أنّه لا غرض للّه تعالى من فعل هذا المعجز إلّا تصديق هذا المدّعي؟ فإنّ الأغراض كثيرة، وأقسام حكمة اللّه تعالى في تدبير هذا العالم لا يحيط بها أحد من البشر.[1]

الإجابة

إنّ الإحتمال على قسمين: احتمال ساذج لا تؤيّده الإعتبارات العقلائية والأُصول العقلية، فهذا لا قيمة له عند العقل السليم، واحتمال مشفوع بالإعتبارات العقلائية والقواعد العقلية؛ فهذا معتبر ومقبول عند العقل. وهذا كما إذا قام إنسان حكيم من مجلسه عند ورود من يجب توقيره، فالمتبادر إلى الأذهان أنّ الغرض من قيامه ذلك، هو تكريم الوارد وتوقيره. وأمّا غيره من الإحتمالات، فلا يعبأ به عند العقلاء؛ وعلى هذا، إذا أظهر اللّه تعالى المعجز على يد مدّعي النبوّة مقارناً لدعواه وموافقاً إيّاها لا يتبادر إلى الأذهان غير كون الغرض من ذلك تأييد دعواه.

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ هناك رابطة منطقية بين المعجزة ودعوى النبوّة؛ فالإستدلال قائم على قاعدة عقلية واضحة، فخلق المعجز لغرض آخر، غير تأييد دعوى النبوّة، قبيح لا يصدر من الحكيم تعالى؛ ومع ذلك، لا يبقى مجال لسائر الإحتمالات، فليس من قبيل الظنّ الراجح في مقابل الإحتمال المرجوح، بل من قبيل العلم القطعي.

---

١. نفس المصدر.

. . . .

والحاصل أنّ إعطاء المعجزة للكاذب في دعوى النبوّة لغرض آخر، مع وجود رابطة منطقية بين المعجزة ودعوى النبوّة وقيام الدلالة العقلية على ذلك، إغراء بالجهل، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم المطلق تعالى.

فإن قلت: إنّ هناك أفعالاً صدرت من اللّٰه تعالى وهي أسباب للشبهة، فإذا لم يكن إيجاد تلك الأسباب قبيحاً، لم يكن إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيحاً؛ وتلك الأسباب عبارة عن إنزال المتشابهات في القرآن، وإبقاء إبليس وجنوده، وخلق الشرور، وإيقاع أنواع من البلاء والمصيبة على العباد الصالحين وإعطاء النعم الكثيرة للفاسقين والعاصين.[1]

قلت: القياس بين إظهار المعجزة على يد الكاذب، وما ذكر من أسباب الشبهة، مع الفارق؛ وذلك لأنّ المعجزة برهان عقلي على صدق المدّعي، وهذا بخلاف الأسباب المذكورة. ففي مورد المتشابهات، قد صرّح القرآن نفسه بأنّ هناك آيات محكمات هنّ أُمّ الكتاب وأُخر متشابهات لا يعلم تأويله إلّا اللّٰه والرّاسخون في العلم[2]؛ فيجب في تفسير المتشابهات من الرجوع إلى المحكمات، ومن عجز عن ذلك يجب عليه أن يرجع إلى الراسخين في العلم، دون الأخذ بالمتشابهات؛ إذ ذلك آية زيغ القلب وانحرافه.

وأمّا إبليس، فقد كثر اللّعن والذّم من اللّٰه تعالى عليه، وإنذار الناس من اتباعه، وأنّه ليس له ولاية ولا لجنوده إلّا على الّذين يتولّونه. فلا وجه للوقوع في الشبهة. وقد أيّد اللّٰه سبحانه عباده بالعقل، ثمّ بإرسال الرسل وإنزال الكتب، والإنذار والتبشير، وفرض عليهم من الأفعال ما يعطي الإنسان قوّة بالغة في المكافحة مع إبليس وجنوده، ثم منحه التوبة و بها يستطيع الانسان ان يستخلص من الخيبة والخسران بالرجوع الى الله سبحانه.

وأمّا الشرور، فقد بيّن في موضعه أنّ هذا النظام الموجود أحسن نظام ممكن عند العقل،

---

١. نفس المصدر، ص ٥٩ ـ ٦٠.

٢. ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زيغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاء تَأْويلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاّ اللّٰه وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ...﴾ (آل عمران:٧).

وأنّ لها فوائد دنيوية وأُخروية جمّة لا يبقى بالتأمّل فيها مجال للشك في حكمة الصانع وعلمه وقدرته تعالى.

الشبهة السابعة

إنّ المعجزة قائم مقام التصديق بالقول. فإذا قال أحد: فلان رسولي إليكم، فهذا كلام يحتمل التأويل ويمكن صرفه عن ظاهره بالدليل؛ وإذا كان كذلك، لم تكن دلالة هذا القول على ثبوت هذا المعنى دلالة قاطعة، بل كانت دلالة ظنية.[1]

الإجابة

أوّلاً: إنّ قوله: فلان رسولي إليكم، نصّ في الرسالة والقيادة، وعلى فرض عدم كونه كذلك، فهناك ألفاظ ناصّة في معناها؛ ومن المعلوم أنّ اللفظ إذا كان نصّاً في معناه لا يقبل التأويل، فيكون دلالته قاطعة لا ظنية.

وثانياً: قد تقدّم أنّ دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة دلالة عقلية برهانية، والعقل صريح في دلالته قاطع، لا مجال للتأويل فيه.

الشبهة الثامنة

إنّهم اشترطوا في دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة عدم المعارضة؛ فإن كان المقصود عدم المعارضة في الحال، فهذا لا يكفي في كون الفعل معجزاً؛ فكم من إنسان يأتي بعمل، فلا يقدر الحاضرون في الحال على معارضته، مع أنّه لا يكون معجزة. وكذلك إذا كان المقصود عدم المعارضة في بلده فقط. وإن كان المقصود عدم المعارضة في سائر البلاد و في

---

١. المطالب العالية، ج ٨، ص ٦٥ـ ٦٦.

. . . .

الأزمنة الآتية، فلا دليل على عدم المعارضة، لاحتمال أن يأتي في المستقبل من يقدر على معارضته؛ وعلى هذا، فلا يحصل العلم بكونه معجزاً وأنّه آية النبوّة.[1]

الإجابة

هذا الإشكال ـ في الحقيقة ـ راجع إلى تحصيل العلم بصدور المعجزة عن مدّعي النبوّة، لا إلى دلالتها على صدق ادّعائه،وقد بيّنّا أنّ تحصيل العلم بذلك يتوقّف على أمرين:

١. إنّ مدّعي النبوّة فعل ما هو خارق للعادة.

٢. إنّ الخارق الّذي فعله لم يستند إلى القوى الشيطانيّة، بل مستند إلى مشيّة وعناية خاصّة إلهية.

أمّا إثبات الأمر الأوّل، فيحصل من عدم استعمال الأسباب والأدوات العادية التي جرت سنّة اللّه تعالى بتحقّق الحوادث الطبيعية بواسطتها ـ كما تقدّم تفصيله.

وأمّا إثبات أنّه لم يكن مستنداً إلى القوى الشيطانية بل حاصلاً بعناية خاصّة من اللّه تعالى، فيستكشف من المعارف والأحكام التي يدعو إليها مدّعي النبوّة؛ إذ هي معارف إلهية وأحكام دينية تدعو الناس إلى الخير والفضيلة؛ وهذا ما يبغضه الشياطين. يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.[2]

وعلى هذا، فلا حاجة إلى عدم المعارضة، في إحراز أنّه معجزة؛ ولكن حيث كان بعض معجزات الأنبياء موافقاً لما كان رائجاً في عصرهم من الأُمور العجيبة، (كالسحر في زمن موسى، والطب في زمن عيسى، والفصاحة والبلاغة في عصر النبيّ الأكرمﷺ) شرطوا عدم

---

١. نفس المصدر.

٢. المائدة: ٩١.

. . . .

المعارضة لكي يعرف به أنّ ما أتى به النبيّ ليس من سنخ ما يأتي به الخبراء والمهرة في تلك الأفعال؛ فتثبت بذلك حجّة النبوّة لهم بصورة واضحة، وكذلك قيد عدم المعارضة ينفع فيما إذاكان المدّعي للنبوّة أكثر من واحد ـ كما تقدّم.

الشبهة التاسعة

قالوا دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة غير مناسبة للمطلوب. وهي نظير ما إذا ادّعى رجل أنّه عالم بالهندسة، فإذا طالبوه ببيان المسائل الهندسية، يمتنع عن ذلك ويقول: إنّي امتنع عن الأكل والشرب مدّة أيّام طويلة ولا أموت؛ حيث لا مناسبة بين المدعى والدليل. فهكذا مدّعي النبوة في إتيانه بالمعجزة.[1]

الإجابة

هذه الشبهة ناشئة من الغفلة أو الجهل بما بين المعجزة ودعوى النبوّة من الملائمة والسنخية. وقد تقدّم أنّ الإستدلال بالمعجزة على صدق دعوى النبوّة، من قبيل الإستدلال بأحد المتلازمين على الآخر، الّذي هو برهان قاطع على إثبات المطلوب.

الشبهة العاشرة

ربما يقال: إنّ في عصرنا الحاضر يحكى عن بعض الأشخاص دعوى النبوّة في بعض البلاد مع إتيانه بما هو خارق للعادة؛ فإذا كان الإتيان بالخارق مقارناً لدعوى النبوّة دليلاً على صدق الدعوى، تثبت دعوى النبوّة المنقولة؛ وهذا يعارض القول بخاتمية النبوّة كما هو معتقد المسلمين.

---

١. نفس المصدر، ص ٦٧.

. . . .

الإجابة

على فرض صحّة ذلك النقل، نقول إنّ الإتيان بالخارق للعادة إنّما يكون برهاناً على صدق الدعوى، إذا لم تكن مخالفة لما هو ثابت بالبرهان العقلي أو دليل نقلي معتبر. فإذا ادّعى أحد بأنّ المعلول لا يحتاج في بقائه إلى العلّة، ثمّ أتى بأمر خارق للعادة، فهذا لا يكون دليلاً على صدق دعواه؛ إذ هي مخالفة لما ثبت بالعقل الصريح. ودعوى النبوّة بعد النبي الأكرم ﷺ من هذا القبيل. إذ أصل نبوّته ثبت بالدّليل القاطع، ثمّ ثبتت عصمته كذلك، ولا شك في صدق كلام المعصوم بحكم العقل؛ وعلى هذا، فالخاتمية ثابتة بالدليل القطعي، وهذا يكذّب دعوى النبوّة من جديد، ومع هذا، لا قيمة للإتيان بالخارق للعادة؛ وبعبارة أُخرى، لا يكشف ذلك عن كون خارقه مستنداً إلى عناية إلهية خاصّة حتّى يكون بيّنة على صدق دعواه.

المسألة الخامسة

في الكرامات

قال: وقصةُ مريمَ وغيرُها تُعطي جوازَ ظهوره على الصالحين.

أقول: اختلف الناس هنا: فذهب جماعة [1] من المعتزلة إلى المنع من إظهار المعجز على الصالحين كرامة لهم، ومن إظهاره على العكس علىٰ الكذّابين اظهاراً لكذبهم.

---

(١) ذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنّ ظهور المعجزة على غير النبيّ، كائناً من كان، غير جائز؛ وكذا لم يجوّزوا ظهورها على من سيبعث على سبيل الإرهاص لنبوّته، ولا على الكذّاب مخالفاً لدعواه.

وحكى الشيخ أبو الحسين البصري عن ابن الأخشاذ (ابن الأخشيد) تجويز ظهور المعجز على الصالح؛ غير أنّه قال: السمع منع منه.

وذكر أبو الحسين في الرسالة التي أملاها في هذه المسألة، جواز ظهور المعجزة على الصالحين، وبيّن أنّ السمع لم يمنع منه. وهذا مذهب الصوفية والأشعرية وأصحاب الظاهر؛ غير أنّهم لا يسمّون ما يظهر عليهم معجزاً، بل يسمّونه كرامة.

قال الشيخ سديد الدين ـ بعد ذكر ما تقدّم نقله ـ: «والصحيح الّذي نحن نذهب إليه، هو جواز ظهور المعجزات على غير الأنبياء من الأئمّة والصلحاء الّذين لهم منزلة وجاه عند اللّٰه

وجوّزه أبو الحسين منهم وجماعة أُخرىٰ من المعتزلة والأشاعرة. وهو الحق. واستدل المصنّف بقصة مريم، فإنّها تدلّ علىٰ ظهور معجزات عليها،[۲] وغيرها مثل قصّة آصف،[۳] وكالأخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الأئمة.[٤]

تعالى. وأمّا تسميته بأنّه معجز، فصحيحة أيضاً؛ إذ معنى المعجز ثابت فيه ولم يرد سمع بالمنع منه، فمن لم يرد تسميته بأنّه معجز فذلك إليه؛ إذ لا طائل في المُشاحّة في العبارات مع سلامة المعاني».[۱]

(۲) وهي ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيًّا﴾ [۲] و قوله تعالى: ﴿كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَعِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنّىٰ لَكِ هٰذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾.[۳]

(۳) وهي الّذي ورد في قوله تعالى: ﴿قالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ .[۴]

(۴) قال التفتازاني: «لنا على الجواز (جواز الكرامات) ما مرّ في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة اللّٰه تعالى؛ وعلى الوقوع وجهان:

الأوّل ما ثبت بالنصّ في قصّة مريم عند ولادة عيسى، وإنّه كلّما دخل عليها زكريّا المحراب وجد عندها رزقاً، وقصّة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب، وقصّة آصف وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف.

والثاني: ما تواتر معناً ــ وإن كانت التفاصيل آحاداً ــ من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين ــ إلى أن قال ــ: و أمّا من علي ــ رضي اللّٰه عنه ــ فأكثر من أن يحصى. وبالجملة : ظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء؛ وإنكارها ليس

---

۱. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۰۱ـ ۴۰۳، بتلخيص.
۲. مريم: ۲۵.
۳. آل عمران: ۳۷.
۴. النمل: ۴۰.

وحمل المانعون (٥) قصّة مريم على الإرهاص (٦) لعيسىٰ عليه السلام؛ وقصّة آصف علىٰ أنّه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس، كأنّه يقول: إنّ بعض أتباعي يقدر علىٰ هذا مع عجزكم

بعجيب من أهل البدع والأهواء. وإنّما العجب من بعض فقهاء أهل السنّة حيث قال ـ فيما روى عن إبراهيم بن أدهم أنّهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكّة ـ: إنّ من اعتقد جواز ذلك يكفر.

والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي[1] حين سئل عمّا يحكى أنّ الكعبة كانت تزور واحداً من الأولياء، هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية، جائز عند أهل السنّة».[2]

(٥) أُجيب عنه بأنّا لا ندّعي إلّا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوّة ولا مسوقة لقصد تصديق نبيّ، ولا يضرّنا تسميته إرهاصا أو معجزة لنبيّ هو من أُمّته.[3]

وبعبارة أُخرى، لا منافاة بين ظهور الخارق للعادة من الوليّ الّذي هو من آحاد أُمّة نبيّ من الأنبياء وبين كونه معجزة لذلك النبيّ؛ لكن كونه معجزة له إنّما هو بالإلتزام لا بالمطابقة، إذ كونه وليّاً من الأولياء رهن كونه محقّاً في ديانته. وهي الإقرار برسالة ذلك النبي مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتّى لو ادّعى هذا الولي الإستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليّاً ولم يظهر ذلك على يده.[4]

(٦) سيجيء معناه فى ص ٣٧٩ عند قول المصنف: «معجزاته صلى الله عليه وآله قبل النبوّة تعطي الإرهاص».

---

١. هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل نجم الدين النسفي، ولد بنسف وإليها نسبته وتوفي بسمرقند عام ٥٣٧هـ عالم بالتفسير والأدب والتاريخ من فقهاء الحنفية،وله كتاب في العقائد معروف بالعقائد النسفي يدور عليه رحى الدراسة في المدارس الحنفية، وكتب عليه شروح وتعليقات، منها شرح التفتازاني المعروف بشرح العقائد.

٢. شرح المقاصد، ج ٥، ص ٧٤ـ ٧٥.

٣. نفس المصدر، ص ٧٤.

٤. راجع: شرح العقائد النفسية، ص ١٠٦ـ ١٠٧.

عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف علىٰ معجزاته؛ وقصّة علي عليه السلام علىٰ تكملة معجزات النبي صلى الله عليه وآله.

قال: ولا يلزم خروجه عن الإعجاز، ولا التنفيرُ، ولا عدمُ التميز، ولا إبطالُ دلالتـه، ولا العموميةُ.

أقول: هذه **وجوه استدل بها المانعون** من المعتزلة:

الأوّل: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ غير الأنبياء إكراماً لهم، لجاز ظـهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم؛ لأنّ الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلىٰ خروجها عن الإعجاز.

والجواب: المنع من الملازمة؛ لأنّ خروجها عن حدّ الإعجاز وجه قبح، ونحن إنّما نجوّز ظهور المعجزة، إذا خلا عن جهات القبح، فنجوّز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلىٰ حدّ خروجها عن الإعجاز.(٧)

---

(٧) أقول: ليس المدار في المعجزة على ندرة وقوع الفعل الخارق للعادة حتّى تستلزم كثرة وقوعه خروجه عن ذلك، بل المدار في ذلك على أمرين:

أ) كونه خارقاً للعادة أي عدم كونه مستنداً إلى الأسباب والعلل الطبيعية؛

ب) كونه ناشئاً من عناية إلهية خاصّة.

وعلى هذا، فلا أثر لقلّة الوقوع وكثرته في كون الفعل معجزة وعدمه. وهكذا ينبغي أن يفسّر قول المصنّف«ولا يلزم خروجه عن الإعجاز»، لا كما أوضحه الشارح. وإلى ما ذكرناه أشار التفتازاني في الجواب عن هذا الإشكال بقوله: «وبالمنع، بل غايته استمرار نقض العادة»[١]. يعني كثرة الوقوع لا يوجب كون الفعل عادياً، وإنّما يوجب استمرار الفعل الّذي هو خارق للعادة.

---

١. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۶.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ غير النبي، لزم التنفير [(٨)] عن الأنبياء؛ إذ علّة وجوب طاعتهم، ظهور المعجزة عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته، هان موقعه؛ ولهذا لو أكرم [(٩)] الرئيس بنوع مّا كلّ أحد، هان موقع ذلك النوع لِـمَن يستحق الإكرام.

والجواب: بمنع انحطاط مرتبة الإعجاز، كما لو ظهر علىٰ نبيّ آخر، فإنّه لو لم يظهر إلّا علىٰ نبيّ واحد، لكان موقعه أعظم؛ فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره علىٰ جماعة من الأنبياء، كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث: احتجاج أبي هاشم، قال: المعجز يدلّ بطريق الإبانة والتخصيص. وفسّره قاضي القضاة بأنّ المعجز يدلّ علىٰ تميّز النبي عن غيره، إذ الأُمّة مشاركون له في الإنسانية ولوازمها فلولا المعجز لما تميّز عنهم، فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الإمتياز.

والجواب: أنّ امتياز [(١٠)] النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوّة. وهذا شيء

---

(٨) بل ذلك يزيد في جلالة أقدارهم،والرغبة في اتّباعهم، حيث نالت أُممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة، ببركة الإقتداء بشريعتهم والإستقامة على طريقتهم.[١]

(٩) يعني لو أكرم الرئيس كلّ أحد يدخل عليه بنوع واحد من الإكرام، هان موقع ذلك النوع من الإكرام، لأجل الإتيان به لمن لا يستحقّه؛ إذ المفروض أنّه يأتي به لكلّ أحد، سواء كان مستحقّاً له أو لا.

ويردّه أنّ الولي أيضاً يستحقّ الإكرام، فإكرامه بإظهار المعجز على يده لا يوجب وهن المعجزة في دلالته على إكرام الأنبياء.

(١٠) يعني الفارق بين المعجزات الظاهرة على الأنبياء والأولياء، هو كونها مقرونة بدعوى النبوّة وعدمها. فالوليّ لا يدّعي النبوّة قطّ؛ إذ صدور الدعوى المكذوبة عنه ينافي مقام

---

١. نفس المصدر؛ والمنقذ من التقليد، ج ١، ص ٤٠٣ـ ٤٠٤.

يختصّ به دون غيره. ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كلّ شيء.

الرابع: لو جاز إظهار المعجز علىٰ غير النبيّ، لبطلت دلالته علىٰ صدق مدّعي النبوّة؛ والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ ثبوت المعجز في غير صورة النبوّة، ينفي اختصاصه بها. وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدّعي النبوّة وغيرها في المعجز؛ فبطلت دلالته، إذ لا دلالة للعام على الخاص.

والجواب: المنع [١١] من الملازمة؛ لأنّ المعجز مع الدعوىٰ مختصّ بالنبيّ، فإذا ظهرت المعجزة علىٰ شخص، فإمّا أن يدّعي النبوّة أو لا؛ فإن ادّعاها علمنا صدقه، إذ اظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب قبيح عقلاً؛ وإن لم يدّع النبوّة، لم يحكم بنبوته.

والحاصل أنّ المعجزة لاتدلّ على النبوّة ابتداءً، بل تدلّ علىٰ صدق الدعوىٰ؛ فإن تضمنت الدعوىٰ النبوّة، دلّت المعجزة علىٰ تصديق المدّعي في دعواه، ويستلزم ذلك ثبوت النبوّة.

ولايته وصلاحه. ومع هذا كيف يشتبه الأمر في معجزات الأنبياء وغيرهم من الأولياء والصلحاء.

(١١) ليست المعجزة دليلاً يختصّ بالنبوّة حتّى يقال: حصولها لغير الأنبياء يقدح في دلالتها؛ بل المدلول للمعجزة هو صدق الدعوى لمن يدّعي مقاماً ومنصباً إلهياً، كالنبوّة، أو الإمامة، أو الحقّانيّة في المذهب والشريعة. فمن يدّعي النبوّة ويأتي بالمعجزة، يثبت صدقه في دعوى النبوّة؛ ومن يدّعي الإمامة ويأتي بالمعجزة، يثبت دعواه في الإمامة؛ و من يدّعي حقّانية شريعته ويأتي بالمعجزة، يثبت دعواه في ذلك. وهذا ما عناه الشارح بقوله: «والحاصل أنّ المعجزة لا تدلّ على النبوّة ابتداءً، بل تدلّ على صدق الدعوى؛ فإن تضمّنت

الخامس: قالوا: لو جاز إظهار المعجز علىٰ صادق ليس بنبيّ لجاز إظهاره علىٰ كلّ صادق، فجاز إظهار المعجز على المخبر بالجوع والشبع وغيرهما.

والجواب: لايلزم العمومية، أي لا يلزم إظهار المعجز علىٰ كلّ صادق؛ إذ نحن إنّما نجوّز إظهاره علىٰ مدّعي النبوّة أو الصلاح إكراماً له وتعظيماً، وذلك لا يحصل لكلّ مخبر بصدق.

قال: ومعجزاتُه ﷺ قبل النبوّة تُعطي الإرهاص(١٢).

أقول: اختلف الناس هنا: فالذين منعوا الكرامات، منعوا من إظهار المعجزة علىٰ سبيل الإرهاص، إلّا جماعة منهم، وجوّزه الباقون.

واستدل المصنّف ﵀ علىٰ تجويزه بوقوع معجزات الرسول ﷺ قبل النبوة؛ كما نقل من انشقاق إيوان كسرىٰ، وغور ماء بُحَيْرَة ساوة، وانطفاء نار فارس، وقصة أصحاب الفيل، والغمام الذي كان يظلّه عن الشمس، وتسليم الأحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له ﷺ قبل النبوّة.

قال: وقصّةُ مسيلمة وفرعون إبراهيم تُعطي جواز إظهار المعجزة علىٰ العكس.

أقول: اختلف الناس هنا: فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذبين، على العكس من دعواهم، إظهاراً لكذبهم.

واستدلّ المصنف ﵀ بالوقوع على الجواز، كما نقل عن مسيلمة الكذّاب لما ادّعى النبوّة، فقيل له: إنّ الرّسول ﷺ دعا لأعور فردّ اللّٰه عينه الذاهبة، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة!

الدعوى النبوّة، دلّت المعجزة على تصديق المدّعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوّة».[1]

(١٢) يقال: أرهص الشيء: أسّسه وأثبته، والرِهص من الحائط، أوّل صفّ منه. والمقصود منه في باب النبوّة، ما يظهر من الخوارق عن النّبيّ قبل ظهوره، أو إحداث أمر خارق للعادة

---

١. راجع: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٤٠٥.

وكما نقل أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا جعل اللّٰه تعالىٰ عليه النار برداً وسلاماً قال نمرُود عند ذلك: إنّما صارت كذلك هيبة منّي فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته!

لايقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم؛ فيبقىٰ إظهار المعجز على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة، فيكون عبثاً.

لأنّا نقول: قد يتضمّن المصلحة (۱۳) إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك، لتجويز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوىٰ قد يكون لمصلحة ثمّ يوجد بعد وقت آخر، فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

دالّ على بعثة نبيّ قبل بعثته، وكأنّه تأسيس لقاعدة نبوّته.[1]

واستدلّ المانعون بأنّ هذا المعجز لا يتعلّق بتصديق أحد ولا بإكرامه؛ والمعجز إنّما يفعله تعالى إمّا تصديقاً عندنا أو إكراماً عندكم؛ فيصير خرق عادة بلا غرض، وتجويزه يقدح في دلالته على صدق من يظهر عليه.

وأُجيب بأنّ إظهار المعجزة للإرهاص مشروط بما إذا تقدّمت البشارة من نبيّ متقدّم ببعثة نبيّ بعده، وظهرت تلك البشارة في الناس؛ فعند ذلك، إذا ظهر خارق عادة صار متعلّقاً بدعواه النبوّة من بعد من حيث المعنى؛ باعتبار أنّه لولا صدقه فيما يدّعيه من بعد، لما انخرقت العادة؛ ويكون ذلك إعلاماً لقرب زمانه وتنبيهاً للناس على النظر في معجزاته إذا ظهر وادّعى النبوّة وظهر عليه معجز؛ ويجوز أن يكون ذلك إكراماً للنبيّ قبل نبوّته.[2]

(۱۳) وأجيب أيضاً، بأنّ الإكتفاء بدليل، لا يوجب أن يكون إقامة دليل ثان في المسألة عبثاً قبيحاً، وإلّا لزم عبثية ترادف الأدلّة وقبحه؛ هذا، مع أنّه يجوز أن يكون الغرض بذلك مبالغة في تكذيبه وتقريراً لنبوّة من ظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه، فيخرج بذلك من كونه عبثاً. ولا تنافي بين الأمرين، أعني كونه تأكيداً لتكذيب ذلك الكاذب، وتقريراً لنبوّة المدّعي الصادق.[3]

---

۱. التعريفات للجرجاني، ص ۷؛ تلخيص المحصّل، ص ۳۵۰.

۲. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۱۲.

۳. نفس المصدر، ص ۴۱۳ـ ۴۱۴.

المسألة السادسة

في وجوب البعثة في كلّ وقت

قال: ودليلُ الوجوب يُعطي العمومية [1].

---

(١) إنّ هناك طريقين لإثبات عمومية البعثة:

الأوّل: طريق العقل

وهذا هو الّذي أشار إليه المصنّف بقوله: «ودليل الوجوب يعطى العمومية»؛ يعني أنّ الدليل الدّالّ على وجوب بعث الأنبياء لا يختصّ بقوم دون قوم، ولا زمان دون زمان، إلى أن دلّ الدليل القاطع على ختم النبوّة، وهذا أيضاً دليل على ختم النبوّة، لا استغناء الناس عن مطلق الحجّة الإلهية والهادي من اللّه سبحانه كما سيجيء بيانه.

وحاصل الدليل على وجوب البعثة أنّ الإنسان يستعد للوصول إلى كمال تقتضيه خلقته، وهو كمال عقلاني وراء الكمالات المناسبة للأنواع الطبيعية؛ والوصول إلى غاية لايحصل إلّا بسلوك طريق ينتهي إليها، وإذ كان الإنسان فاعلاً مختاراً وشاعراً، فلابدّ من أن يتعرّف على الطريق حتّى يصحّ له سلوكه، وهو وإن كان مجهّزاً بالقوى الإدراكية الحسّية والعقلية، وهي ضرورية له في هذا المجال، لكنّها ليست بكافية، فيحتاج إلى طريق آخر أقوى وأكمل من

في حال دون حال، وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة.

وقال علماء الإمامية: إنّه تجب البعثة في كلّ وقت، بحيث لا يجوز خلوّ زمان من شرع نبيّ.

طريق الحس والعقل، ألا وهو طريق الوحي والنبوّة. وهذا الملاك عامّ يثبت لزوم النبوّة لجميع الأجيال والأُمم.

الثاني: طريق النقل

تدلّ على عمومية النبوّة طائفة من آيات الذكر الحكيم، نأتي ببعضها:

١. قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾.[1] فهذه الآية ناصّة على أنّ بعث الرسول أمر لا يختصّ به أُمّة دون أُمّة، بل هو سنّة جارية في جميع الناس بما أنّهم في حاجة إليه، وهو يدركهم أينما كانوا.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾.[2] هذا جواب عمّا كان الكافرون يقترحونه على النبيّ من الإتيان بآية غير القرآن، لا للتعرّف على الحقّ، بل تحقيراً لشأن القرآن، كما يدلّ عليه صدر الآية: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾، ثمّ إنّ اقتراحهم الآية كان مبنيّاً على زعم فاسد منهم ـ كما يدلّ عليه كثير ممّا حكى عنهم القرآن في هذا الباب ـ وهو أنّ من الواجب أن يكون للرسول قدرة غيبية مطلقة على كلّ ما يريد؛ فله أن يوجد ما أراد وعليه أن يوجد ما أُريد منه.

والحال أنّ الرسول ليس إلّا بشراً مثلهم أرسله اللّه إليهم لينذرهم عذاب اللّه ويحذّرهم أن يستكبروا عن عبادته ويفسدوا في الأرض، بناءً على السنّة الإلهية الجارية في خلقه إنّه يهدي كلّ شيء إلى كماله المطلوب، ويدلّ عباده على ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم.

وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كلّ وقت، لأنّهم ينكرون الحسن والقبح

---

١. النحل: ٣٦.

٢. الرعد: ٧.

وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كلّ وقت، لأنّهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم.

فالرسول، بما هو رسول، بشر مثلهم لا يملك لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً وليس عليه إلّا تبليغ رسالة ربّه؛ وأمّا الآيات فأمرها إلى اللّٰه ينزلها إن شاء وكيف شاء.

فالمعنى: أنّهم يقترحون عليك آية ـ وعندهم القرآن أفضل آية ـ وليس إليك شيء من ذلك، وإنّما أنت هاد تهديهم من طريق الإنذار، وقد جرت سنة اللّٰه في عباده أن يبعث في كلّ قوم هادياً يهديهم.

فالآية تدلّ على أنّ الأرض لا تخلو من هاد يهدي الناس إلى الحقّ؛ إمّا نبيّ منذر، وإمّا هاد غيره يهدي بأمر اللّٰه.[1]

وقد ورد في الأحاديث المروية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بأسانيد كثيرة مختلفة أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله قال: «أنا المنذر وعليّ الهادي»، وفي معناه روايات كثيرة عن طريق أهل السنّة، ومعناه أنّي مصداق المنذر، والإنذار هداية مع دعوة؛ وعليّ عليه السلام مصداق للهادي من غير دعوة، وهو الإمام. لا أنّ المراد بالمنذر هو رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله والمراد بالهادي هو علي عليه السلام؛ فإنّ ذلك مناف لظاهر الآية ألبتة. ويشهد على ذلك ما رواه أبو بصير عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام في تفسير الآية: قال عليه السلام: قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: «أنا المنذر وعليّ الهادي» يا أبا محمد هل من هاد اليوم؟ فقال ابوبصير: جعلت فداك، ما زال منكم هاد من بعد هادٍ حتّى رفعت إليك. فقال عليه السلام: رحمك اللّٰه يا محمّد، لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت، الآية، مات الكتاب؛ ولكنّه يجري فيمن بقي كما جرى فيما مضى.

فالرواية تشهد على أنّ شمول الآية لعليّ عليه السلام من الجري، وكذلك يجري في باقي الأئمّة عليهم السلام. وهذا الجري هو المراد ممّا ورد أنّها نزّلت في علي عليه السلام.[2]

---

١. الميزان، ج ١١، ص ٣٠٥.

٢. نفس المصدر، ص ٣٢٧ـ ٣٢٨.

. . . .

۳. قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[۱]
مفادالآية على ما يقتضيه السّياق، إنّا أرسلناك بالتبشير والإنذار وليس ببدع مستغرب، فما من أمّة من الأُمم إلّا وقد خلا و مضى فيها نذير؛ فذلك من سنن اللّٰه الجارية في خلقه. وظاهر السياق أنّ المراد من النذير الرسول المبعوث من عند اللّٰه، وفسّر بعضهم النذير بمطلق من يقوم بالعظة والإنذار من نبيّ أو عالم غير نبيّ، وهو خلاف ظاهر الآية. نعم، ليس من الواجب أن يكون نذير كلّ أُمّة من أفرادها. فقد قال تعالى: ﴿خَلَا فِيهَا﴾ ولم يقل «خلا منها».[۲]

وفي *الاحتجاج* في احتجاج للصادق عليه السلام قال السائل: فأخبرني عن المجوس أفبعث اللّٰه إليهم نبيّاً؟ فإنّي أجد لهم كتباً محكمة ومواعظ بليغة، وأمثالاً شافية، يقرّون بالثواب والعقاب، ولهم شرائع يعملون بها.

فقال عليه السلام: «ما من أُمّة إلّا خلا فيها نذير، وقد بعث إليهم نبيّ بكتاب من عند اللّٰه، فأنكروا وجحدوا كتابه».[۳]

وقد استدلّ الجبّائي بهذه الآية على عمومية البعثة، وقال: «وفي هذا دلالة على أنّه لا أحد من المكلّفين إلّا وقد بعث إليه الرسول، وأنّه سبحانه أقام الحجّة على جميع الأُمم».[۴]

ويدلّ على عمومية النبوّة بعض ما روي عن الإمام علي عليه السلام حول النبوّة. قال: «واصطفى سبحانه من ولده (أي ولد آدم) أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم ـ إلى أن قال ـ : و لم يُخل اللّٰه سبحانه خلقه من نبيّ مرسل، أو كتاب منزل، أو حجّة لازمة، أو محجّة قائمة، رسل لا تقصر بهم قلّة عددهم ولا كثرة المكذّبين لهم... إلى أن بعث اللّٰه سبحانه محمّداً رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله لإنجاز عدته وإتمام نبوّته... ثمّ اختار سبحانه لمحمّد صلى الله عليه وآله لقاءه ورضي له ما عنده

---

۱. فاطر: ۲۴.
۲. الميزان، ج ۱۷، ص ۳۷.
۳. الطبرسي، الاحتجاج، ص ۳۴۶.
۴. مجمع البيان، ج ۴، ص ۴۰۵.

وأكرمه عن دار الدنيا ورغب به عن مقام البلوى، فقبضه إليه كريماً، وخلّف فيكم ما خلّفت الأنبياء في أُممها، إذ لم يتركوهم هملا بغير طريق واضح ولا علم قائم».[١]

وقال عليه السلام: «فلمّا مهّد أرضه، وأنفذ أمره، اختار آدم عليه السلام خيرة من خلقه، وجعله أوّل جبلّته، فأهبطه بعد التوبة ليعمر أرضه بنسله وليقيم الحجّة به على عباده ولم يخلهم بعد أن قبضه ممّا يؤكّد عليهم حجّة ربوبيته، ويصل بينهم وبين معرفته، بل تعاهدهم بالحجج على ألسن الخيرة من أنبيائه ومتحمّلي ودائع رسالاته قرناً فقرناً حتّى تمّت بنبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله حجّته وبلغ المقطع عذره ونذره».[٢]

إيضاح

إنّ المقصود من عمومية الرسالة ليس هو بعث النبي والرسول في كلّ قرية أو مدينة، بل المقصود أنّ الأرض لم تكن خالية عن النبي والرسول منذ آدم عليه السلام إلى الخاتم صلى الله عليه وآله قط. وكلّ نبيّ و رسول كان يقوم بإبلاغ رسالته ونشر دعوته بين الناس بالطرق والوسائل المناسبة في كلّ زمان؛ نظير الرسل الّذين أرسلهم عيسى بن مريم عليهما السلام إلى أنطاكية. يقول سبحانه:

﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ* إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ﴾.[٣] فقد ذكر المفسّرون أنّ هؤلاء هم الّذين أرسلهم عيسى بن مريم عليهما السلام إلى مدينة أنطاكية؛ وكما أنّ النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله كان يبعث رسلاً إلى المدن والبلاد ويدعو الناس إلى التوحيد والإيمان برسالته.

فما قد يقال: إنّ الأنبياء ـ على ما يحكيه القرآن ـ كانوا مبعوثين في منطقة الشرق الأوسط، ولا يحكي لنا القرآن رسولاً ونبيّاً بعثه اللّه تعالى إلى سائر نواحي البسيطة، ليس

١. نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.
٢. نفس المصدر، الخطبة ٩١.
٣. يس: ١٣ـ١٤.

بوجيه؛ إذ ـ مضافاً إلى أنّ القرآن نصّ على أنّه إنّما قصّ قصص بعض النبيّين لا جميعهم ـ ليس المقصود من بعث النبيّ إلى الناس بعثه إلى جميع الناس مباشرة، بل إلى بعضهم بالمباشرة، وإلى آخرين من طريق السفراء. والضابط هو إبلاغ الرسالة وإتمام الحجّة سواء كان بالمباشرة أو لا.

ثمّ إذا ثبتت نبوّة وشريعة إلهية في مدينة أو بلد لا حاجة إلى بعث نبوّة أو شريعة إليهم، إلّا إذا اندرست آثار النبوة والشريعة وسيطرت الوثنية والشرك على المجتمع. يقول الإمام علي عليه السلام: **«أرسله على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأُمم، وانتقاض من المبرم، فجائهم بتصديق الّذي بين يديه...»**.[1]

وقال عليه السلام: **«إلى أن بعث اللّه سبحانه محمّداً رسول اللّه صلى الله عليه وآله لإنجاز عدته وإتمام نبوّته، مأخوذاً على النبيين ميثاقه، مشهودة سماته، كريماً ميلاده؛ وأهل الأرض يومئذ ملل متفرقة وأهواء منتشرة، وطرائق متشتتة، بين مشبّه للّه بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير إلى غيره؛ فهداهم به من الضّلالة وأنقذهم بمكانه من الجهالة»**.[2]

قال الزمخشري ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلاٰ فِيهاٰ نَذِيرٌ﴾[3] ـ:«فإن قلت: كم من أُمّة في الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يخل فيها نذير؟

قلت: إذا كانت آثار النذارة باقية لم تخل من نذير إلى أن تندرس،وحين اندرست آثار نذارة عيسى، بعث اللّه محمّد صلى الله عليه وآله».[4]

وعلى هذا، ليست الفترة الخالية من النبي نقضاً لقاعدة عمومية النبوة، إذ كانت الشريعة والكتاب السماوي موجوداً بين الناس، كما أنّه كان هناك بين الناس عباد لا تلهيهم تجارة ولا

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨.
٢. نفس المصدر، الخطبة الأُولى.
٣. فاطر: ٢٤.
٤. تفسير الكشاف، ج ٣، ص ٦٠٧.

. . . .

بيع عن ذكر اللّٰه، لم يشركوا باللّٰه طرفة عين ولم يرتكبوا ما ينافي الشرائع الإلهية. فتمّت بهم الحجّة على الناس، فآباء النبي ﷺ كانوا منزّهين عن الشرك والقبائح، كما أنّ الأنبياء قبل نبوّتهم كانوا معصومين عن كلّ معصية.

والحاصل: أنّ المهمّ هو وجود الحجّة الإلهيّة بين الناس، وهي بعد العقل تتمّ بالنبوّة والشريعة الإلهية، ثمّ تبقى باستمرار الشريعة إلى شريعة جديدة، والقائم بتبليغ تلك الشريعة إمّا أنبياء إلهيون أو أوصياؤهم والخواصّ من أتباعهم، وهذا ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لم يُخل اللّٰه سبحانه خلقه من نبي مرسل، أو كتاب منزل، أو حجة لازمة، أو محجّة قائمة»[1]، وإلى هذا يرجع كلام الشارح حيث قال: «وقال علماء الإمامية إنّه تجب البعثة في كلّ وقت، بحيث لا يجوز خلوّ زمان من شرع نبيّ».

فالمتأمّل في حالات عبد المطلب جدّ النبيّ الخاتم ﷺ، مثلاً، لا يشك في أنّه كان من مصاديق الحجّة الإلهية في عصره، فكان علماً في التوحيد ومكارم الأخلاق ومناسك الدين. يقول الشهرستاني ـ فيما ذكر من علوم الأعراب في الجاهلية ـ :«أحدها علمه الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدّونه نوعاً شريفاً، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي ﷺ والإطّلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل عليهما السلام وتواصله في ذرّيته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب سيد الوادي شيبة الحمد، وسجد له الفيل الأعظم وعليه قصّة أصحاب الفيل؛

وببركة ذلك النور رأى تلك الرؤيا في تعريف موضع زمزم، ووجدان الغزالة والسيوف الّتي دفنتها جرهم؛

وببركة ذلك النور أُلهم عبد المطلب النذر الّذي نذر في ذبح العاشر من أولاده...؛

وببركة ذلك النور كان عبد المطلب يأمر أولاده بترك الظلم والبغي ويحثّهم على مكارم

---

١. نفس المصدر.

واستدلّ المصنف ﷺ **علىٰ وجوب البعثة** في كلّ وقت بأنّ دليل الوجوب يعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كلّ وقت؛ لأنّ في بعثته زجراً عن القبائح وحثّاً على الطاعة، فتكون لطفاً، ولأنّ فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج، وكلّ ذلك من المصالح الواجبة الّتي لاتتم إلّا بالبعثة، فتكون واجبة في كلّ وقت.

قال: ولاتجب الشريعة (۲).

الأخلاق وينهاهم عن دنيّات الأُمور؛

وببركة ذلك النور كان قد سلّم إليه النظر في حكومات العرب والحكم بين المتخاصمين و...».[۱]

(۲) يستفاد من القرآن الكريم ويؤيّده بعض الروايات، أنّ الشرائع الإلهية الّتي جاء بها النبيّون ـ من أوّلهم إلى آخرهم ـ كانت خمسة شرائع وهي شريعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و محمّد (صلوات اللّٰه عليه و عليهم).

يقول سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِيَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَما وَصَّيْنَا بِهِ إِبْراٰهِيمَ وَمُوسىٰ وَعِيسىٰ﴾.[۲] فالآية تدلّ على أنّ الشرائع الإلهية المنتسبة إلى الوحي إنّما هي شريعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و محمد ﷺ؛ إذ لو كان هناك غيرها لذكر قضاءً لحقّ الجمعية التي تستفاد من قوله: ﴿وَالَّذِيَ أَوحَيْنَا إِلَيْکَ﴾. فعبّر عن سائر الشرائع بكلمة الإيصاء؛ وعن شريعة محمّد ﷺ بكلمة الإيحاء، إذ الوصية إنّما تتعلّق من الأُمور بما يهتمّ به ويعتنى بشأنه خاصّة، وهو أهمّ العقائد والأعمال، وشريعته ﷺ جامعة لكلّ ما جلّ ودقّ، محتوية على الأهم وغيره، بخلاف شرائع غيره، فقد كانت محدودة بما هو الأهمّ المناسب لحال أُممهم والموافق لمبلغ استعدادهم؛ وعلى هذا، فلو كان هناك شريعة لذكرها، حتى يتبيّن جامعيّة شريعة محمّد ﷺ بالنسبة إليها.

---

۱. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۳۸ـ ۲۳۹.

۲. الشورى: ۱۳.

. . . .

ومن هنا يظهر أوّلاً: أن لا شريعة قبل نوح عليه السلام بمعنى القوانين الحاكمة في المجتمع الإنساني الرافعة للاختلافات الإجتماعية؛ وثانياً: أنّ الأنبياء المبعوثين بعد نوح، كانوا على شريعته إلى بعثة إبراهيم، وبعدها على شريعة إبراهيم إلى بعثة موسى، وهكذا؛ وثالثاً: أنّ الأنبياء أصحاب الشرائع وأولي العزم هم هؤلاء الخمسة المذكورون في الآية؛ إذ لو كان معهم غيرهم لذكر. فهؤلاء سادة الأنبياء ويدلّ على تقدّمهم أيضاً قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾.[1،2]

ثمّ إنّ قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...﴾.[3] يدلّ على أنّ الشرع إنّما كان بالكتاب؛ فدلّت الآيتان (أعني آية الشورى والبقرة) بالإنضمام، على الأُمور التالية:

الأوّل: أنّ لنوح عليه السلام كان كتاباً متضمناً لشريعة؛

الثاني: إنّ كتاب نوح أوّل كتاب سماوي متضمّن للشريعة؛

الثالث: إنّ هذا العهد الّذي يشير إليه بقوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ كان قبل بعثة نوح عليه السلام.[4]

وهذا الذي يستفاد من الآيات القرآنية، مروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بطرق مختلفة. فروي في المحاسن عن سماعة، قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام، قول اللّه: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾،[5] فقال عليه السلام: نوح و إبراهيم وموسى و عيسى ومحمد (صلوات اللّه عليهم وعلى جميع أنبياء اللّه ورسله).

قلت: كيف صاروا أُولي العزم؟

---

١. الأحزاب: ٧.

٢. راجع: الميزان، ج ١٨، ص ٢٩.

٣. البقره: ٢١٣.

٤. راجع: الميزان، ج ٢، ص ١٢٨.

٥. الاحقاف: ٣٥.

قال عليه السلام: لأنّ نوحاً بعث بكتاب وشريعة، فكلّ من جاء بعد نوح أخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء إبراهيم عليه السلام بالصحف وبعزيمة، ترك كتاب نوح لا كفراً به؛ فكلّ نبيّ جاء بعد إبراهيم جاء بشريعته ومنهاجه وبالصحف؛ حتّى جاء موسى عليه السلام بالتوراة وبعزيمة، ترك الصحف، فكلّ نبيّ جاء بعد موسى أخذ بالتّوراة وشريعته ومنهاجه حتّى جاء المسيح عليه السلام بالإنجيل وبعزيمة، ترك شريعة موسى ومنهاجه؛ فكلّ نبيّ جاء بعد المسيح أخذ بشريعته ومنهاجه حتّى جاء محمّد صلى الله عليه وآله فجاء بالقرآن وشريعته ومنهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة؛ فهؤلاء أُولواالعزم من الرسل».[1] ومثله ما رواه الصدوق باسناده عن الرضا عليه السلام.[2]

ثمّ إنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[3] أنّهم كانوا أُمّة واحدة في الإيمان باللّه تعالى والتوحيد، فكانوا موحّدين على مقتضى فطرتهم، ثمّ ظهرت بوادر الشرك وانحرفوا في التوحيد، وبالتالي شاعت بينهم القبائح في الأقوال والأفعال وكثرت الإختلاف، فأنزل اللّه سبحانه الكتاب والشريعة معياراً للحكم بينهم لكي يقوم الناس بالقسط في جميع المجالات في حياتهم. وهذا ما يستفاد من قول الإمام علي عليه السلام في باب النبوّة حيث قال:

«واصطفى سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم؛ لمّا بدّل أكثر خلقه عهد اللّه إليهم فجهلوا حقّه، واتّخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته؛ فبعث فيهم رسله، و واتر إليهم أنبيائه...».[4]

قال الطبرسي ـ بعد نقل أقوال المفسّرين في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ـ : و روى أصحابنا عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه كان قبل نوح أُمّة واحدة على

---

۱. بحارالأنوار، ج ۱۱، ص ۵۶، نقلاً عن المحاسن.

۲. نفس المصدر، ص ۳۴.

۳. البقره: ۲۱۳.

۴. نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.

أقول: اختلف الشيخان هنا: فقال أبو علي: تجوز بعثة نبيّ لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن تكون له شريعة.

وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلّا بشريعة؛ لأنّ العقل كافٍ في العلم بالعقليات، فالبعثة تكون عبثاً.

فطرة اللّٰه لا مهتدين ولا ضُلالا، فبعث اللّٰه النبيين؛ وعلى هذا، فالمعنى انّهم كانوا متعبدين بما في عقولهم غير مهتدين إلى نبوّة ولا شريعة ثمّ بعث اللّٰه النّبيين بالشرائع لمّا علم أنّ مصالحهم فيها». [1]

وهذا لاينافي القول بنبوّة آدم وغيره من الأنبياء عليهم السلام قبل نوح عليه السلام، فهم كانوا مخاطبين بالوحي عالمين بالمعارف الإلهية العالية والكمالات الخُلقية، وكانوا مبشّرين ومنذرين، ويدعون الناس إلى التوحيد والعدل والأمانة وغيرها، تأكيداً لما تقتضيها عقولهم وفطرهم، وإن لم يكن معهم كتاب وشريعة تشتمل على قوانين وأحكام ترتفع بها الإختلافات والمنازعات في حياتهم، لعدم الحاجة إليها كما تقدّم بيانه.

قال العلاّمة الطباطبائي: «ظاهر الآية ﴿كان النّاس أُمّة واحدة﴾ يدلّ على أنّ هذا النوع، قد مرّ عليهم في حياتهم زمان كانوا على الإتحاد والإتفاق، وعلى السذاجة والبساطة، لا اختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في أُمور الحياة، ولا اختلاف في المذاهب والآراء.

والدليل على نفي الاختلاف الأوّل، قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيهِ﴾ [2] فقد رتّب بعثة الأنبياء وحكم الكتاب في مورد الإختلاف على كونهم أُمّة واحدة، فالإختلاف في أُمور الحياة ناش بعد الإتحاد والوحدة.

والدليل على نفي الاختلاف الثاني قوله تعالى: ﴿وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا

---

١. مجمع البيان، ج ١، ص ٣٠٧.

٢. البقرة: ٢١٣.

والجواب: يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت علىٰ نوع من المصلحة. بأن يكون العلم بنبوّته ودعائه إيّاهم إلىٰ ما في العقول مصلحة لهم، فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في معجزته، فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة.

واحتجّ أبو علي بأنّه يجوز بعثة نبيّ بعد نبيّ بشريعة واحدة وكذا تجوز بعثة نبيّ بمقتضىٰ ما في العقول.

جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[1] فالاختلاف فيالدين إنّما نشأ من قبل حملة الكتاب بعد انزاله بالبغي.

وهذا هو الّذي يساعد عليه الاعتبار، فإنّا نشاهد النوع الإنساني لا يزال يرقى في العلم والفكر، ويتقدّم في طريق المعرفة والثقافة، عاماً بعد عام، وجيلاً بعد جيل، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يوماً بعد يوم ويقوم على رفع دقائق الاحتياج والمقاومة قبال مزاحمات الطبيعة، والاستفادة من مزايا الحياة.

وكلّما رجعنا في ذلك القهقري، وجدناه أقلّ عرفاناً برموز الحياة وأسرار الطبيعة، وينتهي بنا هذا السلوك إلى الإنسان الأوّلي الّذي لا يوجد عنده إلّا النزر القليل من المعرفة بشؤون الحياة وحدود العيش، كأنّهم ليس عندهم إلّا البديهيات ويسير من النظريات الفكرية الّتي تهيّئ لهم وسائل البقاء بأبسط ما يكون؛ كالتغذّي بالنبات أو شيء من الصيد والإيواء إلى الكهوف والدفاع بالحجارة والأخشاب ونحو ذلك. فهذا حال الإنسان في أقدم عهوده.

ومن المعلوم أنّ قوماً هذا حالهم، لا يظهر فيهم الإختلاف ظهوراً يعتدّ به، ولا يبدو فيهم الفساد بدوراً مؤثّراً كالقطيع من الغنم لا همّ لأفراده إلّا بالاهتداء لبعض ما اهتدى إليه بعض آخر، والتجمّع في المسكن والمعلف والمشرب.

غير أنّ الإنسان، لوجود قريحة الإستخدام فيه، لا يحبسه هذا الإجتماع القهري من حيث التعاون على رفع البعض حوائج البعض عن الإختلاف والتغالب والتغلّب، وهوكلّ يوم

---

١. البقرة: ٢١٣.

. . . .

يزداد علماً وقوّة على طرق الاستفادة ويتنبّه بمزايا جديدة، ويتيقّظ لطرق دقيقة في الإنتفاع، وفيهم الأقوياء وأولوا السطوة، وأرباب القدرة، وفيهم الضعفاء ومن في رتبتهم، وهو منشأ ظهور الإختلاف، الإختلاف الفطري الّذي دعت إليه قريحة الإستخدام، كما دعت هذه القريحة بينها إلى الإجتماع والمدنية، ولا ضير في تزاحم حكمين فطريين، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما ويعدل أمرهما ويصلح شأنهما؛ وذلك لأنّ اللّٰه تعالى يرفع التنافي برفع الإختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه».[1]

١. الميزان، ج ٢، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

المسألة السابعة[1]

في نبوّة نبيّنا محمّد(ص)

قال: وظهورُ معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمّدﷺ يدُلُّ على نبوّته.
والتحدّي مع الامتناع وتوفُّرِ الدواعي يدُلُّ على الإعجاز.
والمنقولُ معناه متواتراً من المعجزات يَعضُدُه.

أقول: لمّا فرغ من البحث في النبوّة مطلقاً شرع في إثبات نبوّة نبيّنا محمدﷺ.

---

(١) هذه المسألة تتعلّق بالبحث عن النبوّة الخاصّة، أعني نبوّة نبيّ الإسلام محمّد بن عبداللّهﷺ الّتي هي خاتمة النبوّة والشريعة. ولهذه المسألة جهات مختلفة من البحث والّتي طرحت هنا عبارة عن:

أ) إثبات نبوّة النبيّ الخاتمﷺ؛

ب) معجزات النبيّ الأكرم ﷺ (القرآن وغيره)؛

ج) الأقوال في وجه إعجاز القرآن؛

د) إمكان النسخ في الشريعة ووقوعه والإجابة عن شبهة اليهود؛

هـ) عمومية نبوّته ﷺ وهذا في الحقيقة جواب عن شبهة بعض النصارى؛

والدليل[٢] **عليه:** أنّه ظهرت المعجزة على يده وادّعى النبوّة، فيكون صادقاً. أمّا ظهور المعجزة على يده فلوجهين:

و) أفضليّته وسائر الأنبياء من الملائكة.

وهاهنا أبحاث أُخر حول الخاتميّة، مهمّة جدّاً، ينبغي أن نتكلّم فيها إتماماً لهذه المسألة وهي:

١. حقيقة الخاتمية وتفسيرها؛

٢. دلائل الخاتمية؛

٣. فلسفة الخاتمية؛

٤. كيف يصحّ القول بالخاتمية مع قاعدة التطور في الحياة البشرية؟

(٢) «لا ريب في أنّ محمّد بن عبد الله ﷺ ادّعى النبوّة، وهذا من المسلّمات في تاريخ البشر، لم يتردّد فيه أحد، حتى المنكرين لنبوّته ﷺ؛ كما لا ريب في أنّه أتى بالقرآن معجزة وآية لنبوّته وتحدّى به. والعرب آنذاك، كان ماهراً في فنّ الفصاحة والبلاغة وكانوا يتفاضلون ويتفاخرون في ذلك. وحديث المعلّقات السبعة مشهور، وقد امتنعوا في بداية الأمر عن تصديق دعواه وقاوموا في المعارضة عليه بأشدّ الوجوه، حتّى وحاربوه مرّات عديدة ورضوا بالقتل والأسر دون متوخّاهم ولم يرضوا بقبول دعوته.

ومع ذلك كلّه امتنعوا عن المعارضة من طريق الفصاحة والبلاغة بأن يأتوا بمثل القرآن أو ـ على الأقل ـ بسورة مثله. وهذا ـ إن دلّ على شيء ـ يدلّ على أنّه ليس بكلام الإنس والجنّ. أمّا الأوّل، فلأنّهم كانوا في أعلى درجة الفصاحة والبلاغة، حسب قدرة البشر؛ وأمّا الثاني، فلأنّ الشياطين والكفرة من الجنّ لو كانوا قادرين على المعارضة في ذلك لناصروا كفّار قريش في معارضتهم مع النبيّ الأكرم ﷺ الّذي لم يأت إلّا بدعوة الناس إلى التوحيد ومكارم الأخلاق. وقد حكي أنّ إبليس قام بتأييد خصماء النبي ﷺ عدّة مرّات؛ منها في توطئة قتله ﷺ بمشاركة رؤساء القبائل، وقد أخبره اللّه تعالى بذلك فأمر عليّ بن

الأوّل: أنّ القرآن معجز وقد ظهر علىٰ يده؛ أمّا إعجاز القرآن، فلأنّه تحدّىٰ به فصحاء العرب، لقوله تعالىٰ: ﴿فأْتُوا بِسورةٍ منْ مِثلهِ﴾ (البقره: ٢٣) ﴿فأْتُوا بعَشرِ سُوَرٍ مِثلهِ مُفتَرَيات﴾،(هود: ١٣) ﴿قُلْ لَئِنِ اجتمعَتِ الإنسُ والجِنُّ علىٰ أنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾(الاسراء: ٨٨).

والتحدّي، مع امتناعهم عن الإتيان بمثله، مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وإبطالاً لدعواه وسلامة من القتل، يدلّ علىٰ عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة.

وأمّا ظهوره علىٰ يده فبالتواتر.

أبي‌طالب عليه السلام بأن ينام في فراشه وقد هاجر من مكّة إلى المدينة.[1]

هذا، وقد نصّ الوحي الإلهي على أنّ الإنس والجنّ عاجزون عن الإتيان بمثل القرآن الكريم حيث قال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.[2] والآية تشير إلى أمرين:

الأوّل: أنّ هذه التركيبات الكلامية الّتي تألّفت عنها القرآن، ليست على غرار غيرها من التركيبات الّتي تنالها الإنسان بفضل ذكاوته وفكرته وخبرويته البشرية، بل هي أمر خارق للعادة؛

الثاني: أنّ هذا الأمر الخارق للعادة ليس من القوى الشيطانية الغالبة على الإنسان والقادرة على الإتيان ببعض الخوارق، بل هو من الخوارق التي نشأت وكوّنت بعناية إلهية خاصّة.

وعلى هذا، فالقرآن معجزة إلهية وبيّنة على صدق دعوى النبوّة من جانب محمّد صلى الله عليه وآله؛ ثمّ إنّه صلى الله عليه وآله تحدّى على المخالفين بالإتيان بمثل القرآن، كما في آية الإسراء، ثمّ تحدّى عليهم بعشر سور، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأَنْ لاإِلٰهَ

---

١ راجع: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢ ـ ١، ص ٤٨٠، وغيرها من كتب التاريخ والتفسير.

٢. الاسراء: ٨٨.

الثاني: أنّه نقل عنه معجزات (٣) كثيرة، كنبوع الماء من بين أصابعه ﷺ حتّى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك.

إلّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.[١] وفي النهاية تحدّى عليهم بالإتيان بسورة مثله، يقول سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النّارَ الّتي وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾.[٢]

فقوله: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ في آية الإسراء، وقوله ﴿ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ في آية هود، وقوله: ﴿ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ في آية البقرة، جميعاً دالّة على ما ذكرناه من الأمرين؛ أعني أنّ القرآن خارق للعادة، أوّلاً، ومستند إلى قوّة وعناية إلهية ثانياً؛ وهذان هما قاعدتا المعجزة وركناها، كما تقدّم.

ومحصّل الاستدلال:

١. أنّه ﷺ ادّعى النبوّة وأتى بالمعجزة؛

٢. كلّ من ادّعى النبوّة وأتى بالمعجزة صادق في دعواه؛

٣. أنّه ﷺ صادق في دعواه، فهو نبيّ من اللّه تعالى.

(٣) إنّ نبوّة النبيّ الأكرم ﷺ لمّا كانت نبوّة خالدة، كان من اللازم أن تكون له معجزة خالدة، ألا وهي القرآن الكريم؛ وذلك لأنّه معجزة علمية صالحة للبقاء والاستمرار عبر الأيّام والقرون. فإنّ كلّ معجزة غير العلم والمعرفة فإنّما هو موجود طبيعي أو حادث حسّي محكوم بقوانين المادّة محدود بالزمان والمكان؛ فليس بمشهود إلّا لبعض أفراد الإنسان دون بعض، ولو فرض محالاً أو كالمحال عمومه لكلّ فرد منه فإنّما يمكن في مكان دون جميع الأمكنة، ولو فرض اتّساعه لكلّ مكان لم يمكن اتساعه لجميع الأزمنة والأوقات.[٣]

---

١. هود: ١٣ـ١٤.

٢. البقرة: ٢٣ـ٢٤.

٣. الميزان، ج ١، ص ٦١ـ٦٢.

وكعود ماء بئر الحديبية لمّا استقاه أصحابه بالكلّية وتنشف البئر ، فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول وغرزه في البئر، فغرزه فكثر الماء في الحال حتىٰ خيف على البراء بن عازب من الغرق .

ولا يعني بذلك أنّ صفة الإعجاز للمعجزة تزول عن سائر المعجزات سوى القرآن؛ إذ قد تقدّم أنّ المعجزة بوصفها أمر ثابت لا يزول عنها صفة الإعجاز بتغيّر الحالات والظروف. بل المقصود أنّ سائر المعجزات يختصّ العلم بها مباشرة وبلا واسطة بالّذين وقعت المعجزة نصب أعينهم، وأمّا الآخرون فإنّما يمكن لهم الحصول عليها من طريق النقل، فإذا كان متواتراً يفيد العلم وإلّا فلا؛ وأمّا القرآن فلا ينحصر طريق الوقوف عليه بالعرب الحاضرين له في عصر الرسالة بل يمكن الحصول عليه لجميع البشر إلى يوم القيامة. فهذا هو المراد بكون القرآن معجزة خالدة.

هذا، ولكن لم تكن معجزته منحصرة في القرآن الكريم، بل صدرت عنه معاجز أُخرى غير القرآن، وقد نقل علماء الإسلام من المؤرّخين والمحدّثين والمفسّرين، معاجز كثيرة للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وقد قام بعضهم بتآليف مفردة في هذا المجال، أجمعها فيه ما ألّفه الشيخ الحرّ العاملي (المتوفى ١١٠٤هـ) وأسماه *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات* وطبع في ثلاث مجلدات كبار، وقد جمع فيها معاجز النبي صلى الله عليه وآله من كتب الشيعة والسنّة.

وقد نقل الشارح العلاّمة هنا أربعة وعشرين منها وقال: «قد أوردنا معجزات أُخرى في كتاب *نهاية المرام*».

ثمّ إنّ هذه المعجزات، وإن لم تكن متواترة بألفاظها، ولكن معناها متواترة قطعاً. ولأخبار المسلمين المتواترة في حكاية معجزات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مزيّة على أخبار أهل الكتاب بمعجزات أنبيائهم من جهة كثرة الرواة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله الّذين شاهدوا معجزاته أكثر ـ بأُلوف مرّات ـ من بني إسرائيل، ومن المؤمنين بعيسى عليه السلام الناقلين لمعجزاتهما؛ فإنّ المؤمنين بعيسى عليه السلام في عصره كانوا لقلّتهم يعدّون بالأصابع، وإنّ نقل معجزاته لابدّ وأن ينتهي إلى

ونقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف، فتفل فيها، حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لمّا قلّ ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

ولمّا نزل قوله تعالىٰ: ﴿وأنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ۲۱۴). قال لعلي عليه السلام: شُقَّ فَخِذ شاة وجئني بعُسّ من لبن وادع لي من بني أبيك بني هاشم، ففعل علي عليه السلام ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً، فأكلوا حتىٰ شبعوا ما يرىٰ فيه إلّا أثر أصابعهم وشربوا من العُسّ حتى اكتفوا، واللبن علىٰ حاله، فلمّا أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد. فقاموا قبل أن يدعوهم إلى اللّه تعالىٰ. فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في اليوم الثاني كالأوّل، فلما أراد أن يدعوهم، عاد أبولهب إلىٰ كلامه، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله في اليوم الثالث، فبايع عليّاً عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته.

هؤلاء المؤمنين القليلين في العدد، فإذا صحّت دعوى التواتر في معجزات موسى وعيسى عليهما السلام صحّت دعوى التواتر في معجزات نبي الإسلام بطريق أولى.[1]

والّذي حكاه القرآن الكريم من معجزات النبيّ، سوى القرآن نفسه، هي:

١. الإخبار عن الغيب؛ وسيوافيك الكلام فيه عند البحث عن جهات إعجاز القرآن.

٢. انشقاق القمر؛ قال سبحانه: ﴿اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾.[2] تشير الآية إلى آية انشقاق القمر الّتي أجراها اللّه تعالى على يد النبيّ صلى الله عليه وآله بمكّة قبل الهجرة بخمس سنوات إثر سؤال المشركين من أهل مكّة، وقد تسلّمها المسلمون بلا ارتياب منهم، فالآية الثانية تأبى إلّا أن يكون مدلول قوله: ﴿وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ آية واقعة قريبة من زمان النزول أعرض عنها المشركون، كسائر الآيات الّتي أعرضوا عنها، و قالوا سحر مستمِرّ. والأحاديث المروية فيها من طريق الشيعة وأهل السنّة مستفيضة متكاثرة.

---

١. البيان، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

٢. القمر: ١ ـ ٢.

وذبح له جابر بن عبدالله عَناقاً يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثمّ دعاه ﷺ، فقال: أنا وأصحابي؟ فقال: نعم. ثمّ جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك. فقالت له: أأنت قلت امض وأصحابك؟ فقال: لا بل هو لمّا قال أنا وأصحابي، قلت نعم. فقالت: هو أعرف بما قال. فلمّا جاء ﷺ قال: ما عندكم؟

ونسب إلى الحسن وعطاء والبلخي أنّهم قالوا: معنى قوله: ﴿انْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ سينشق القمر عند قيام السّاعة وإنّما عبّر بلفظ الماضي لتحقّق وقوعه.

وهو مردود؛ فإنّ سياق الآية الثانية أوضح شاهد على أنّ قوله«آية» مطلق شامل لانشقاق القمر، وهم إذا رأوا آية الانشقاق يعرضوا عنها، كما هو شأنهم في كلّ آية، ويقولوا سحر مستمرّ. ومن المعلوم أنّ يوم القيامة يوم يظهر فيه الحقائق ويلجؤن فيه إلى المعرفة، ولا معنى حينئذٍ لقولهم في آية ظاهرة: ﴿إِنَّها سِحْرٌ مُسْتَمِرّ﴾ فليس إلّا أنّها آية وقد وقعت للدلالة على الحقّ والصدق، والمشركون رموها عناداً بأنّها سحر.

واستشكل بأنّ القمر لو انشقّ، كما يقال، لرآه جميع الناس ولضبطه أهل الإرصاد في الشرق والغرب، لكونه من أعجب الآيات السماوية ولم يعهد فيما بلغ إلينا من التاريخ.

وأُجيب عنه:

أوّلاً: بأنّ من الممكن أن يغفل عنه، فلا دليل على كون كلّ حادث أرضي أو سماوي معلوماً للنّاس، محفوظاً عندهم، يرثه خلف عن سلف.

وثانياً: أنّ الحجاز وما حولها من البلاد العربية وغيرها لم يكن بها مرصد للأوضاع السماوية، وإنّما كان ما كان من المراصد بالهند والغرب من الروم واليونان وغيرهما ولم يثبت وجود مرصد في هذا الوقت.

وثالثاً: أنّ بلاد الغرب الّتي كانوا معتنين بهذا الشأن بينها و بين مكّة من اختلاف الأُفق ما يوجب فصلاً زمانياً معتدّاً به، وقد كان القمر ـ على ما في بعض الروايات ـ بدراً وانشقّ في حوالي غروب الشمس حين طلوعه ولم يبق الانشقاق إلّا زماناً يسيراً ثمّ التأم فيقع طلوعه

قال جابر: ما عندنا إلّا عناق في التنّور وصاع من شعير خبزناه.

فقال له ﷺ: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل، فأكلوا كلّهم.

على بلاد الغرب وهو ملتئم.

ورابعاً: إنّا نتّهم غير المسلمين من أتباع الكنيسة والوثنية في الأُمور الدينية الّتي لها مساس نفع بالإسلام.[1]

۳. إنّ إسراء النبيّ ﷺ ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، أحد المعاجز العظيمة التي أنعم اللّه سبحانه بها على نبيّه، وأخبر عنها القرآن حيث قال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.[2]

وهناك آية أُخرى في الكتاب العزيز تدلّ على أنّ اللّه تعالى أسرى برسوله إلى السماء وقد دنى من مقام القرب إلى اللّه سبحانه ما لا مقام فوقه.

حيث قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ* فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوحَىٰ ـ إلى قوله ـ: لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾.[3]

والأحاديث المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تصرّح بوقوع الإسراء مرّتين.

وعلى أيّ حال، فالإسراء الّذي تعطيه آية الإسراء، هو الإسراء الّذي كان إلى بيت المقدس وكان مبدؤه المسجد الحرام، لكمال ظهور الآية ولا موجب للتأويل، كما أنّ ظاهر الآية والروايات بما يحتفّ بها من القرائن ظهوراً لا يقبل الدفع أنّه أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بروحه وجسده جميعاً. وأمّا العروج إلى السماوات، فظاهر آيات سورة «النجم» وصريح الروايات على كثرتها البالغة وقوعه، ولا سبيل إلى إنكاره من أصله. وأمّا كيفيته، فقال بعضهم كان بروحه وجسده معاً، وقال آخرون كان بروحه فقط، ونسب إلى

---

۱. الميزان، ج ۱۹، ص ۵۵ـ۶۵.

۲. الاسراء: ۱.

۳ النجم: ۸ـ۱۸.

وسبّح الحصا في يده عليه السلام، وشهد الذئب له بالرسالة، فإنّ أُهبان بن أوس كان يرعىٰ غنماً له، فجاء ذئب، فأخذ شاة منها؛ فسعىٰ نحوه. فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة؟ هذا محمّد يدعو إلى الحقّ فلا تجيبونه! فجاء إلى النبيّ وأسلم، وكان يدعى مكلّم الذئب.

وتفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً؛ ودعا له بأن يصرف اللّٰه تعالىٰ عنه الحرّ والبرد، فكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً.

بعضهم أنّه كان بروحه، وهو رؤيا صادقة أراها اللّٰه نبيّه.

والإحتمال الأخير واضح البطلان؛ إذ لو كان كذلك، لم يكن لما يدلّ عليه الآيات بسياقها من إظهار المقدرة والكرامة، معنى؛ ولا لذاك الإنكار الشديد الّذي أظهرته قريش عند ما قصّ النبيّ صلى الله عليه وآله لهم القصّة، وجه.[1]

قال التفتازاني: «لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وآله المعراج في المنام أو بالروح، لما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتدّ بعض من أسلم تردداً منه في صدق النبي صلى الله عليه وآله. وتمسّك المخالف بما روي عن عائشة أنّها قالت: واللّٰه ما فقدت جسد محمّد رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله؛ وعن معاوية: أنّها كانت رؤيا صالحة. وأنت خبير بأنّه ـ على تقدير صحّة روايته ـ لا يصلح حجّة في مقابلة ما ورد من الأحاديث وأقوال كبار الصحابة».[2]

٤. مباهلة النبي لأهل الكتاب؛ تعرّض القرآن لقضية المباهلة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حاجَّكَ فيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكاذِبِينَ﴾.[3]

إنّ قصّة المباهلة مذكورة في كتب التفسير، ومعجزة النبي صلى الله عليه وآله ـ وهو حلول العذاب على نصارى نجران ـ وإن لم تتحقّق بسبب انصرافهم عن المباهلة، إلّا أنّ ذهاب الرسول إلى

---

١. راجع: الميزان، ج ١٣، ص ٣٢ـ ٣٣.

٢. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۴۹.

٣. آل عمران: ۶۱.

وانشقّ له القمر، ودعا الشجرة فأجابته وجاءته تَخُدّ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلىٰ مكانها .

وكان يخطب عند الجذع، فاتّخذ له منبراً، فانتقل إليه، فحنّ الجذع إليه حنين الناقة إلىٰ ولدها، فالتزمه، فسكن .

وأخبر بالغيوب في مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع الفتك به، فقتل في ذلك الموضع .

وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس، فقتل بعده عليه السلام .

وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خيراً فإنّ لهم ذمة ورحماً.

وأخبرهم بادّعاء مسيلمة النبوّة باليمامة، وادّعاء العَنْسي النبوّة بصنعاء وأنّهما سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العَنْسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله ، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة .

وأخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية،(٤) وسيأتي.

المباهلة واستعداده لذلك، من جانب، وانسحاب نصارى نجران من خوض معركة التباهل، من جانب آخر، يكشفان عن أنّ حلول العذاب ـ بدعاء الرسول ـ كان حتمياً لو تباهلوا؛ فقد أدركوا الخطر وأحسّوا بعواقب الموقف فتنازلوا وتصالحوا. وقد قال أسقف نجران ـ لمّا رأى النبي صلى الله عليه وآله وقد غدا، محتضناً الحسين عليه السلام آخذاً بيد الحسن عليه السلام وفاطمة عليها السلام تمشي خلفه وعليّ عليه السلام خلفها ـ:يا معشر النصارى إنّي لأرى وجوهاً لو شاء اللّه أن يزيل جبلاً من مكانه لأزاله بها، فلا تباهلوا، فتهلكوا ولا يبقى على وجه الأرض نصراني إلى يوم القيامة.[١]

(۴)الثديّة (كرُقيّة) تصغير الثدى، و إنّما ادخل فيه الماء، و اءنْ كان الثدى مذكرا، كانّه اراد قطعة من الثدى، و يروى ذواليُدَيَّة تصغير اليه، و هى مؤنثة و ذوالثديّه رجل من الخوارج.[٢]

---

١. الكشاف، ج ١، ص ٣۶٨ـ ٣۶٩.

٢. ابن الاثير، النهايه، ج ١، ص ٢٠٨.

ودعا علىٰ عتبة بن أبي لهب ـ لمّا تلا ﷺ ﴿والنجم﴾، فقال عتبة كفرت بربّ النجم ـ بتسليط كلب اللّٰه عليه. فخرج عتبة إلى الشام، فخرج الأسد فارتعدت فرائصه، فقال له أصحابه: من أيّ شيء ترتعد؟ فقال: إنّ محمداً دعا عليّ، فواللّٰه ما أظلّت السماء علىٰ ذي لهجة أصدق من محمّد، فأحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه، فجاء الأسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً، حتى انتهىٰ إليه، فضغمه ضغمة، ففزع منه ومات.

هل نفى القرآن سائر معجزات النبي ﷺ

قد كتب بعض الجهلاء والمموّهين على البسطاء، أنّ في آيات القرآن ما يدلّ على نفي كلّ معجزة للنبيّ الأكرم ﷺ غير القرآن، ونحن نذكر هذه الآيات الّتي احتّجوا بها ونذكر وجه احتجاجهم، ثمّ نبيّن بطلانه:

١. ﴿وَما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالآياتِ إِلّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرةً فَظَلَموا بِها وَما نُرسِلُ بِالآياتِ إِلّا تَخْويفاً﴾.[1]

وجه الإستدلال، أنّها ظاهرة في أنّ النبيّ ﷺ لم يأت بآية غير القرآن، وأنّ السبب في عدم الإرسال بالآيات هو أنّ الأوّلين من الأُمم السابقة قد كذّبوا بالآيات التي أرسلت إليهم.

والجواب: أنّ الآية لا تشمل قطعاً الآيات المؤيّدة للرسالة، كالقرآن المؤيّد لرسالة النبيّ ﷺ، وكذا الآيات النازلة لطفاً كالخوارق الصادرة عن النبي ﷺ من الإخبار بالمغيبات وشفاء المرضى بدعائه وغير ذلك، وكذا لا تشمل جميع الآيات الإقتراحية الّتي سألوها النبيّ ﷺ؛ إذ هناك من الأخبار ما يدلّ على وقوع نماذج من هذا الإعجاز، منها ما ورد في *نهج البلاغة* أنّ جماعة من قريش جاؤوا إلى النبي وطلبوا عنه أن يدعو شجرة معيّنة حتّى تنقلع بعروقها وتقف بين يديه، ففعل ﷺ، ولكنّهم امتنعوا عن الإيمان به علوّاً واستكباراً.[2]

---

١. الاسراء: ٥٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢.

بل الّذي يستفاد من ظاهر الآية، هو أنّه سبحانه لم يرسل الآيات الّتي اقترحتها قريش وقد اقترحها الأُمم السابقة وأنكروها فأخذهم العذاب والهلاك. واللّه سبحانه لا يعذّب هذه الأُمّة بنحو هذا العذاب. كما نصّ عليه قوله تعالى: ﴿وَما كانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَما كانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.[1]

والحاصل: أنّ المستفاد من مطالعة الآيات وملاحظة الروايات هو أنّ الآيات الإقتراحية على قسمين: منها ما تقتضيه المصلحة والحكمة الإلهية الإتيان بها، ومنها ما ليس كذلك، وإنكارها يستلزم العذاب والهلاك. واللّه سبحانه رفع هذا العذاب والهلاك من قوم النبيّ ﷺ مادام هو يعيش بينهم. وهذا القسم هو المستفاد من الآية الكريمة، وهذا ما تدلّ عليه روايات النزول. فقد روي عن ابن عباس انّه قال: سأل أهل مكّة النبي ﷺ أن يجعل الصفا ذهباً وأن ينحى عنهم الجبال فيزرعون، فقيل له إن شئت أن تستأني بهم لعلّنا نجتبي منهم، وإن شئت نؤتهم الّذي سألوا، فإن كفروا أهلكوا كما أهلك من قبلهم. قال: لا، بل أستأني بهم. فأنزل اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالآياتِ إِلّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلونَ﴾.[2]

٢. قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَك حَتّىٰ تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَك جَنَّةٌ مِنْ نَخيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهارَ خِلالَها تَفْجيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالمَلائِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَك بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقىٰ فِي السَّماءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّك حَتّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلّا بَشَراً رَسُولاً﴾.[3]

وجه الاستدلال أنّ المشركين قد دعوا إلى إقامة المعجزة شاهدة على صدق نبوّته ﷺ، فامتنع عن ذلك ولعترف لهم بالعجز ولم يثبت لنفسه إلاّ أنّه بشر أرسل إليهم. فالآيات دالّة على نفي صدور المعجزة منه.

١. الأنفال: ٣٣.
٢. الواحدي، أسباب النزول، ص ١٩٥ و ١٨٥.
٣. الاسراء: ٩٠ـ٩٣.

وأخبر بموت النجاشي ، وقُتِل زيد بن حارثة بموتة، فأخبرﷺ بقتله في المدينة وانّ جعفراً أخذ الراية، ثمّ قال: قُتل جعفر، ثمّ توقّف وقفة، ثمّ قال: وأخذ الراية عبد اللّٰه بن رواحة، ثمّ قال: وقُتل عبد اللّٰه بن رواحة، وقام ﷺ إلىٰ بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعىٰ جعفراً إلىٰ أهله، ثمّ ظهر الأمر كما أخبرﷺ.

وقال لعمّار: تقتلك الفئة الباغية. فقتله أصحاب معاوية، ولاشتهار هذا الخبر، لم يتمكّن معاوية من دفعه، واحتال على العوامّ، فقال: قتله من جاء به. فعارضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفّار إذن حمزة وإنّما قتله رسول اللّٰه، لأنّه هو الّذي جاء به إليهم حتّىٰ قتلوه!

والجواب:

أوّلاً: أنّ هؤلاء المشركين إنّما اقترحوا هذه الآيات في مقام العناد للحقّ، لا لطلب الحجّة من النبي ﷺ على إثبات مدّعاه؛ وذلك لأنّهم جعلوا تصديقهم بالنّبي موقوفاً على أحد هذه الأُمور التي اقترحوها، ولو كانوا غير معاندين للحقّ لاكتفوا بكلّ آية تدلّ على صدقه.

وثانياً: أنّ هذه الأُمور الّتي اقترحها المشركون، منها ما يستحيل وجوده، ومنها ما لا يدلّ على صدق دعوى النبوّة.

أمّا الأُمور المستحيلة فهي الإتيان باللّٰه تعالى والملائكة قبيلاً، فهي مستحيلة بالذات؛ وسقوط السماء عليهم كسفاً، فإنّ هذا يلازم خراب الأرض وهلاك أهلها، وهو إنّما يكون في آخر الدّنيا، فوقوعه قبل وقته أمر مستحيل، وإن لم يكن مستحيلاً في ذاته؛ وكذلك تنزيل كتاب من اللّٰه، فإنّهم أرادوا تنزيل كتاب كتبه اللّٰه تعالى بيده، لا مجرّد تنزيل كتاب ما، ويدلّ عليه تقييدهم بكونه من السماء.

وأمّا الأُمور الّتي ليست بمستحيلة ولكنّها لا تدلّ على صدق دعوى النبوّة، فهي تفجيره من الأرض ينبوعاً، وكونه ﷺ مالكاً لجنّة من نخيل وعنب مفجّرة الأنهار، وكونه يملك بيتاً من زخرف. ومن الواضح أنّها لا ترتبط بدعوى النبوّة بصلة. وكثيراً ما يتحقّق أحدها لبعض

وقال لعلي عليه السلام: ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ، فالناكثون طلحة وزبير، لأنّهما بايعاه ونكثا؛ والقاسطون هم الظالمون، وهم معاوية وأصحابه،لأنّهم ظلمة بُغاة؛ والمارقون هم الخارجون عن الملّة وهم الخوارج.

وهذه المعجزات بعض ما نقل، واقتصرنا علىٰ هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه. وقد أوردنا معجزات أُخرىٰ منقولة في كتاب *نهاية المرام*.

قال: وإعجازُ القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل للصَّرفةِ، والكلُّ محتمل.

الناس ولا يكون نبيّاً؛ بل فيهم من يتحقّق له جميع ذلك، ثمّ لا يحتمل فيه أن يكون مؤمناً، فضلاً عن أن يكون نبيّاً.

فإن قلت: هذه الأُمور لا ترتبط بدعوى النبوّة إذا تحقّقت بالأسباب العادية، وأمّا إذا وجدت بأسباب غير عادية، فلا ريب أنّها تكون آيات إلهية، وتدلّ على صدق دعوى النبوّة.

قلت: هذا في حدّ نفسه صحيح، ولكن مطلوب المشركين أن تصدر هذه الأشياء ولو من أسبابها العادية؛ لأنّهم استبعدوا أن يكون الرسول الإلهي فقيراً لا يملك شيئاً[1]؛ لقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿قالُوا لَوْلاٰ نُزِّلَ هٰذَا الْقُرآنُ عَلىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَينِ عَظيمٍ﴾.[2] فاتّضح أنّ قوله صلى الله عليه وآله: ﴿هَلْ كُنْتُ إِلّا بَشراً رَسُولاً﴾ ليس مدلوله نفي تأييد النبي صلى الله عليه وآله الآيات المعجزة وإنكار نزولها من أصل، كيف وهو ينفيها عن نفسه بما أنّه بشر و رسول. ولو كان المراد ذلك، لأفاد إنكار معجزات الأنبياء جميعاً، لكون كلّ منهم بشراً ورسولاً؛ وصريح القرآن فيما حدّث من قصص الأنبياء وأخبر عن آياتهم يناقض ذلك.

بل مدلوله أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بشر رسول غير قادر من حيث نفسه على شيء من الآيات التي يقترحون عليه، وإنّما الأمر إلى الله سبحانه، إن شاء أنزلها وإن لم يشأ لم يفعل؛ وهذا كما قال نوح في جواب قومه. يقول سبحانه: ﴿قالُوا يا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَكْثَرْتَ جِدالَنا فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ

---

۱. راجع: البيان، ص ۱۱۱ـ۱۱۴؛ الميزان، ج ۱۳، ص ۲۰۲ـ ۲۰۳.

۲. الزخرف: ۳۱.

أقول: اختلف(٥) الناس هنا: فقال الجُبّائيان: إنّ سبب إعجاز القرآن فصاحته.

وقال الجويني: هو الفصاحة والأسلوب معاً، وعنىٰ بالأسلوب الفنّ والضرب.

كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ* قالَ إِنَّما يَأْتِيكُمْ بِهِ اللّٰه إِنْ شاءَ﴾[1] وقال سبحانه: ﴿... وَما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّٰهِ...﴾[2] والآيات في هذا المعنى كثيرة.[3]

وقد روى الطبرسي تفصيل احتجاج النبي ﷺ على هؤلاء المشركين الّذين حكى اللّٰه سبحانه اقتراحاتهم على النبي ﷺ في كتاب *الاحتجاج*. وهو ﷺ أجابهم ابتداءً على وجه الإجمال، ثمّ فصّله. وجاء في إجمال جوابه: إنّ هذه الاقتراحات على أقسام:

١. ما ليس برهاناً على النبوّة؛

٢. ما يستلزم وقوعه هلاك الناس؛

٣. ما يستحيل وقوعه؛

٤. ما اعترف الخصم بعدم الإيمان به على فرض وقوعه.[4]

(٥) إنّ للقرآن الكريم جهات من الإعجاز سيجيء بيانها، والمقصود بالبحث هنا هو إعجازه البياني. فقد اختلفت كلماتهم في ذلك. وقد ذكر المصنف ثلاثة أقوال في وجه إعجاز القرآن وهي:

أ) إنّ الوجه في إعجازه هو فصاحته البالغة الخارجة عن قدرة البشر وغيرهم. وهذا القول هو مختار الجبّائيين من المعتزلة، والعلاّمة الحلّي في كتابه *مناهج اليقين* ونسبه المصنف في *تلخيص المحصّل* إلى قدماء المتكلّمين وبعض المتأخرين[5]، ونسبه التفتازاني إلى الجمهور.[6]

ب) الوجه في ذلك أمران: أُسلوب القرآن المختصّ به وفصاحته، وهذا مختار إمام

---

١. هود: ٣٢-٣٣.

٢. غافر: ٧٨.

٣. الميزان، ج ١٩، ص ٦٤.

٤. راجع: الاحتجاج، ص ٣٢.

٥. تلخيص المحصل، ص ٣٥١.

٦. شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢٨.

وقال النظّام والمرتضىٰ: هو الصرفة؛ بمعنىٰ أنّ اللّٰه تعالىٰ صرف العرب ومنعهم عن المعارضة.

الحرمين الجويني من الأشاعرة.

ج) الوجه في ذلك أنّه تعالى صرف العرب عن المعارضة وإن كانوا ـ لولا ذلك الصرف ـ قادرين على الإتيان بمثل القرآن. وهذا مختار النظّام من المعتزلة والسيّد المرتضى من الإماميّة.[1]

والمصنّف لم يجزم بواحد من هذه الأقوال، بل قال: «والكلّ محتمل».

د) وهاهنا قول آخر وهو أنّ الوجه في إعجاز القرآن هو نظمه وأُسلوبه المخصوص. وهذا مختار القاضي أبي بكر الباقلاني من الأشاعرة، ونسب إلى أبي القاسم الكعبي من المعتزلة. قال الباقلاني: «فإن قالوا: كيف يكون القرآن معجزاً وهو غير خارج عن حروف المعجم الّتي يتكلّم بها الخلق من أهل الفصاحة والعيّ واللكنة.

قيل لهم: ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنّما هو في نظمها وإحكام وصفها وكونها على وزن ما أتى به النبيّ ﷺ وليس نظمها أكثر من وجودها متقدّمة ومتأخرة في الوجود؛ وليس لها نظم سواها وهو كتتابع الحركات إلى السماء ووجود بعضها قبل بعض، ووجود بعضها بعد بعض».[2]

وممّن اختار هذا القول هو أبو مسلم الإصفهاني في تفسيره، وقد بسط الكلام في توضيحه؛[3] وقد فصّل السيوطي البحث في الأقوال والوجوه التي ذكرت في إعجاز القرآن.[4]

هـ) وذهب كمال الدين ابن ميثم البحراني إلى أنّ إعجاز القرآن بجهات ثلاث، هي:

---

۱. راجع: فاضل المقداد، إرشاد الطالبين، ص ۲۰۹ ـ ۳۱۰.
۲. الباقلاني، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، ص ۱۷۷.
۳. راجع: السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ج ۴، ص ۱۱.
۴. نفس المصدر، ص ۷ـ۲۷.

واحتجّ الأوّلون: بأنّ المنقول عن العرب أنّهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد النابغة (٦)الإسلام لمّا سمع القرآن وعرف فصاحته فرَدّه أبو جهل.

---

١. الأسلوب؛ ٢. الفصاحة؛ ٣. الإشتمال على العلوم الشريفة؛ وهي التوحيد، والأخلاق والسياسات وكيفية السلوك إلى اللّه، وعلم أحوال القرون الماضية. قال: «إنّ كلام العرب قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبته له في الأسلوب أبعد؛ وأمّا في العلوم والمقاصد الّتي اشتملت عليها فأشدّ بعداً، فإنّ للقرآن باطناً وظاهراً كما قال ﷺ: إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً فيأخذ كلّ منه بحسب فهمه واستعداده»،[١] وقريب منه كلام العلاّمة الطباطبائي كما سيجيء عند البحث عن «أوهام حول إعجاز القرآن» فانتظره.[٢]

ما هو الفارق بين النظم والفصاحة؟

ربما يقال: لا يظهر فرق بين كون إعجاز القرآن بنظمه وأُسلوبه الخاصّ، وكونه بفصاحته وبلاغته، حتّى يجعل القول بكلّ منهما مذهباً خاصاً، والقول بهما معاً مذهباً ثالثاً.

وأجيب بأنّ معنى الأوّل، أنّ نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل «يعلمون» و «يفعلون»، والمطالع على مثل «يا أيّها النّاس» و «يا أيّها المزّمل» و «الحاقة ما الحاقّة» و «عمّ يتسائلون» و أمثال ذلك.

ومعنى الثاني، أنّ نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحدّ الخارج عن طوق البشر.

وكان معنى النظم على الأوّل، ترتيب الكلمات وضمّ بعضها إلى بعض، وعلى الثاني، جمعها مترتبة المعاني، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل.[٣]

(۶) النابغة هو الوليد بن المغيرة، كان شيخاً كبيراً ومن حُكّام العرب، وكانوا يتحاكمون إليه

---

١. قواعد المرام، ص ١٣٣.

٢. راجع: **الميزان**، ج ١، ص ٧٢.

٣. **شرح المقاصد**، ج ۵، ص ٢٩ـ ٣٠.

. . . .

في أُمورهم، وينشدونه الأشعار فما اختاره كان مقدّماً، وقد كان من المستهزئين بالنبيّ ﷺ و قد حضر الموسم، فقال لهم: «يا معشر قريش إنّه قد حضر هذا الموسم،وإنّ وفود العرب ستقدم عليكم فيه،وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأياً واحداً، ولا تختلفوا، فيكذّب بعضكم بعضاً، ويردّ قولكم بعضه بعضاً.

قالوا: يا أبا عبد شمس فقل وأقم لنا رأياً نقول به.

قال: بل أنتم فقولوا أسمع.

قالوا: نقول كاهن.

قال:لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهّان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه.

قالوا: فنقول مجنون.

قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقة ولا تخالجه،ولا وسوسته.

قالوا: فنقول شاعر.

قال: ما هو بشاعر؛ لقد عرفنا الشعر كلّه رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر.

قالوا: فنقول ساحر.

قال: ما هو بساحر؛ لقد رأينا السُّحار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم.

قالوا: فما نقول، يا أبا عبد شمس؟

قال: والله إنّ لقوله لحلاوة، وإنّ أصله لعذق[1]، وإنّ فرعه لجناه؛ وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلّا عرف أنّه باطل؛ وأنّ أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر، جاء بقول هو سحر يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته، فتفرّقوا عنه

---

١. العذق (بالفتح) النخلة، يشبهه بالنخلة التي ثبت أصلها وقوي وطاب فرعها إذا جني؛ وقيل «لغدق» وهو الماء الكثير، وكان أحد أجداد النبي ﷺ يسمى الغيدق، لكثرة عطائه.

وقال له: يحرم عليك الأطيبين،(۷) وأخبر اللّٰه تعالىٰ عنهما بذلك بـقوله: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ﴾(المدثّر: ۱۸ـ۲۱). إلىٰ آخر الآية.

بذلك».[۱]

(۷) ای الأكل والزواج؛ يعنی أنّ النبیّ ﷺ وضع حدوداً فی الاكل والزواج و حرّم بعض ما كان مباحاً فی الجاهلية الاولی.

اعترافات غير النابغة من البلغاء

لقد ضبط التاريخ أسماء جماعة من فصحاء العرب وبلغائهم ممّن اعترف بأنّ القرآن كلام خارج عن طاقة البشر؛ فآمن بعضهم وصدّق النبيّ الأكرم ﷺ في دعوى النـبوّة، وجـحد آخرون للدواعي النفسانية. وقد أشرنا آنفاً إلى الوليد واعترافه بإعجاز القرآن وإليك فيما يلي أسماء أشخاص آخرين من هؤلاء:

۱. عتبة بن ربيعة

كان هو سيّداً في قريش. فقال يوماً ـ و هو جالس في نادي قريش، و رسول اللّٰه ﷺ جالس في المسجد وحده ـ: «يا معشر قريش، ألا أقوم إلى محمّد فأكلّمه وأعرض عليه أُموراً لعلّه يقبله بعضها فنعطيه أيّها شاء ويكفّ عنّا؟[۲] فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلّمه.

فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول اللّٰه ﷺ فقال: يابن أخي، إنّك منّا حيث قد علمت من السطة[۳] في العشيرة، والمكان في النسب، وإنّك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فـرّقت بـه جماعتهم، وسفّهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم، وكفّرت به من مضى من آبـائهم،

---

۱. السيرة النبوية، ج ۲ـ۱، ص ۲۷۰ـ ۲۷۱.
۲. كان هذا الإقتراح منه حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول اللّٰه ﷺ يزيدون و يكثرون.
۳. السطة: الشرف.

فاسمع منّي، أعرض عليك أُموراً، تنظر فيها، لعلّك تقبل منها بعضها.

فقال رسول اللّه ﷺ: قل يا أبا الوليد، أسمع.

قال: يابن أخي، إن كنت إنّما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً، جمعنا لك من أموالنا حتّى تكون أكثرنا مالاً؛ وإن كنت تريد به شرفاً سوّدناك علينا، حتى لانقطع أمراً دونك؛ وإن كنت تريد به ملكاً ملّكناك علينا؛ وإن كان هذا الّذي يأتيك رئياً[1] تراه لا تستطيع ردّه عن نفسك، طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتّى نبرئك منه.

قال رسول اللّه ﷺ: أقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم. قال: فاسمع منّي. قال: أفعل. فقال: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرّحمٰنِ الرَّحيم* حٰمٓ* تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ* كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* بَشيراً وَنَذيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لاٰ يَسْمَعُونَ* وَقَالُوا قُلُوبُنٰا فيٓ أَكِنَّةٍ مِمّا تَدْعُونٰا إِلَيْهِ﴾.[2]

ثمّ مضى رسول اللّه ﷺ فيها يقرؤها عليه حتّى وصل إلى آية السجدة، فسجد؛ فلمّا سمعها منه عتبة، أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما يسمع منه. فقال ﷺ له: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك.

فقام عتبة إلى أصحابه؛ فقال بعضهم لبعض: نحلف باللّه لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الّذي ذهب به، فلمّا جلس إليهم قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟

قال: ورائي أنّي قد سمعت قولاً واللّه ما سمعت مثله قطّ. واللّه ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة. يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، وخلّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه. فواللّه ليكوننّ لقوله الّذي سمعت منه نبأ عظيم؛ فإن تصبه العرب، فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم، وعزّه عزّكم، وكنتم أسعد الناس به.

---

١. الرئي ـ بفتح الراء وكسرها ـ ما يترائى للإنسان من الجنّ.

٢. فصلت: ١ـ٥.

قالوا: سحرك والله يا أبا الوليد، بلسانه.

قال: هذا رأيي فيه، فاصنعوا ما بدا لكم».[1]

۲. طفيل بن عمرو الدَوْسي

كان قريش يحذّرون الناس ومن قدم عليهم من العرب عن النبي ﷺ والاستماع لكلامه خوفاً من تأثّرهم بالقرآن وإيمانهم به. وكان الطفيل رجلاً شريفاً شاعراً لبيباً، فحين قدم مكّة، مشى رجال من قريش و قالوا له: يا طفيل إنّك قدمت بلادنا وهذا الرجل الّذي بين أظهرنا قد أعضل بنا [2] وشتّت أمرنا، وإنّما قوله كالسحر يفرق بين الرجل وبين أبيه وأخيه وزوجته، وإنّا نخشى عليك وعلى قومك ما قد دخل علينا؛ فلا تكلّمنّه ولا تسمعنّ منه شيئاً.

قال: «فوالله مازالوا بي حتّى أجمعت أن لا أسمع منه شيئاً ولا أكلّمه، حتى حشوتُ في أُذني حين غدوت إلى المسجد كُرسفاً، فرقا من أن يبلغني شيء من قوله، وأنا لا أُريد أن أسمعه. قال: فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله ﷺ قائم يصلّي عند الكعبة. فقمت منه قريباً، فأبى الله إلّا أن يسمعني بعض قوله، فسمعت كلاماً حسناً؛ فقلت في نفسي: وا ثكل أُمّي، والله إنّي لرجل لبيب شاعر ما يخفى عليّ الحسن من القبح، فما يمنعني أن أسمع من هذا الرجل ما يقول، فإن كان الّذي يأتي به حسناً قبلته وإن كان قبيحاً تركته.

فمكثت حتى انصرف رسول الله ﷺ إلى بيته، فاتبعته حتّى إذا دخل بيته، دخلت عليه، فقلت: يا محمّد ﷺ، إنّ قومك قد قالوا لي كذا وكذا. فوالله ما برحوا يخوّفونني أمرك حتّى سددت أُذني بكُرسف لئلاّ أسمع قولك، ثمّ أبى الله إلّا أن يسمعني قولك، فسمعته قولاً حسناً، فأعرض عليّ أمرك. قال: فعرض عليّ رسول الله ﷺ الإسلام وتلا عليّ القرآن، فلا والله ما

---

۱. السيرة النبوية، ج ۲ـ۱، ص ۲۹۳ـ ۲۹۴.

۲. أي اشتدّ أمره.

. . . .

سمعت قولاً قطّ أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه».[1]

۳. ثلاثة من أشراف قريش

يحكي لنا القرآن أنّ رؤساء المشركين تواصوا أتباعهم بترك سماع القرآن والإلغاء عند قراءته في قوله : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَسْمَعُوا لِهَذا الْقُرآنِ وَالْغَوا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾.[2] ومع ذلك نقضوا عهدهم، لشدّة التذاذهم من سماعه. روى ابن هشام أنّ أبا سفيان بن حرب، وأباجهل بن هشام، والأخنس بن شريق، خرجوا ليلة يستمعوا من رسول اللّه ﷺ وهو يصلّي في الليل في بيته فأخذ كلّ رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكلّ لا يعلم بمكان صاحبه؛ فباتوا يستمعون له حتّى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق، فتلاوموا وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثمّ انصرفوا.

حتّى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كلّ رجل منهم إلى مجلسه فباتوا يستمعون له، حتّى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق؛ فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أوّل مرّة، ثمّ انصرفوا. حتّى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كلّ رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتّى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق؛ فقال بعضهم لبعض لا نبرح حتى نتعاهد ألّا نعود، فتعاهدوا على ذلك، ثمّ تفرّقوا...».[3]

۴. اعتراف أربعة من الزنادقة بإعجاز القرآن

روى هشام بن الحكم أنّ ابن أبي العوجاء وأبا شاكر الديصاني وعبد الملك البصري وابن المقفع اجتمعوا عند بيت اللّه الحرام، يستهزئون بالحاج ويطعنون بالقرآن. فقال ابن أبي

---

۱. السيرة النبوية، ج ۲ـ۱، ص ۳۱۵.

۲. فصلت:۲۶.

۳. الطبرسي، الاحتجاج، ص ۳۷۷.

. . . .

العوجاء: «تعالوا ننقض كلّ واحد منّا ربع القرآن وميعادنا من قابل في هذا الموضع، نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كلّه، فإنّ في نقض القرآن إبطال نبوّة محمّد ﷺ، وفي إبطال نبوّته إبطال الإسلام وإثبات ما نحن فيه، فاتّفقوا على ذلك وافترقوا؛ فلمّا كان من قابل اجتمعوا عند بيت اللّه الحرام، فقال ابن أبي العوجاء:

أمّا أنا فمفكّر منذ افتراقنا في هذه الآية: ﴿فَلَمّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيّاً...﴾[1] فما أقدر أن أضمّ إليها في فصاحتها وجميع معانيها شيئاً؛ فشغلتني هذه الآية عن التفكر فيما سواها.

فقال عبد الملك: وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآيـة: ﴿يـا أَيُّهَا النّـاسُ ضُـرِبَ مَـثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾.[2]

فقال أبو شاكر: وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآية: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ﴾.[3]

فقال ابن المقفّع: يا قوم إنّ هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر وأنا منذ فارقتكم مفكّر في هذه الآية: ﴿وَقِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَيا سَماءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْماءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْـتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظّالِمِينَ﴾[4]، لم أبلغ غاية المعرفة بها، ولم أقدر عـلى الإتـيان بمثلها.

فقال هشام بن الحكم: فبينما هم في ذلك، إذ مرّ بهم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فقال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كـانَ بَـعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[5] فنظر القوم بعضهم إلى بعض وقالوا: لئن كان للإسلام حقيقة لما انتهت أمر

---

١. يوسف: ٨٠.
٢. الحج: ٧٣.
٣. الأنبياء: ٢٢.
٤. هود: ٤٤.
٥. الاسراء: ٨٨.

وصية محمّد ﷺ إلّا إلى جعفر بن محمد، والله ما رأيناه قطّ إلّا هبناه واقشعرّت جلودنا لهيبته، ثمّ تفرّقوا مقرّين بالعجز».[1]

أوهام حول إعجاز القرآن

لقد تحدّى القرآن جميع البشر، وطالبهم أن يأتوا بسورة من مثله، فلم يستطع أحد أن يقوم بمعارضته. ولمّا كبر على المعاندين أن يستظهر القرآن على خصومه، راموا أن يحطوا من كرامته بأوهام نسجتها الأخيلة حول عظمة القرآن، تأييداً لمذاهبهم الفاسدة. وينبغي هنا أن نتعرّض لهذه الأوهام الّتي أتعبوا بها أنفهسم ليتبيّن مبلغهم من العلم، وأنّ الأهواء كيف تذهب بهم يميناً وشمالاً فترديهم في مهوى سحيق.

١. إنّ الإنسان هو الّذي جعل اللفظ علامة دالّة على المعنى لضرورة الحاجة الإجتماعية إلى تفهيم الإنسان ما في ضميره لغيره؛ فخاصّة الكشف عن المعنى في اللفظ خاصّة وضعية اعتبارية مجعولة للإنسان، ومن المحال أن تتجاوز هذه الخاصّة المترشحة عن قريحة الإنسان حدّ قريحته فتبلغ مبلغاً لا تسعه طاقة القريحة.

والجواب عنه: أنّ الّذي يستند من الكلام إلى قريحة الوضع في الإنسان، إنّما هو كشف اللّفظ المفرد عن معناه؛ وأمّا سرد الكلام ونضد الجمل، بحيث يحاكي جمال المعنى المؤلّف وهيئته على ما هو عليه في الذهن بطبعه حكاية تامّة أو ناقصة وإراءة واضحة أو خفية، وكذا تنظيم الصورة العلمية في الذهن بحيث يوافق الواقع في جميع روابطه ومقدماته ومقارناته ولواحقه أو في كثير منها أو في بعضها دون بعض، فإنّما هو أمر لا يرجع إلى وضع الألفاظ، بل إلى نوع مهارة في صناعة البيان وفنّ البلاغة تسمح به القريحة في سرد الألفاظ ونظم الأدوات اللّفظية ونوع لطف في الذهن يحيط به القوّة الذاهنة على الواقعة المحكية بأطرافها

١. الاحتجاج، ص ٣٧٧.

ولوازمها ولواحقها.

فهاهنا جهات ثلاث يمكن أن تجتمع في الوجود أو تفترق:

أوّلها راجع إلى وضع الإنسان بقريحته الإجتماعية؛ والثاني والثالث راجعان إلى نوع من لطف القوّة المدركة.

ومن البيّن أنّ إدارك القوى المدركة منّا محدودة مقدّرة لا تقدر على الإحاطة بتفاصيل الحوادث الخارجية والأُمور الواقعية بجميع روابطها. فلسنا على أمن من الخطأ قطّ في وقت من الأوقات.

إذا عرفت هذا، علمت أنّ استناد وضع اللغة إلى الإنسان لا يقتضي أن لا يوجد تـأليف كلامي فوق ما يقدر عليه الإنسان الواضع له، وليس ذلك إلّا كالقول بأنّ القين الصانع للسيوف يجب أن يكون أشجع من يستعملها، وواضع النرد والشطرنج يجب أن يكون أمهر من يلعب بهما، ومخترع العود يجب أن يكون أقوى من يضرب بها.

فقد تبيّن من ذلك كلّه أنّ البلاغة التامّة معتمدة على نوع من العلم المطابق للواقع من جهة مطابقة اللفظ للمعني، و من جهة مطابقة المعنى المعقول للخارج الّذي تحكيه الصورة الذهنية.

أمّا اللّفظ فأن يكون الترتيب الّذي بين أجزاء اللفظ بحسب الوضع مطابقاً للترتيب الّذي بين أجزاء المعنى المعبّر عنه باللفظ بحسب الطبع، فيطابق الوضع الطبع؛ كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في *دلائل الاعجاز*.

وأمّا المعنى فأن يكون في صحته وصدقه معتمداً على الخارج الواقع بحيث لا يزول عمّا هو عليه من الحقيقة، وهذه المرتبة هي الّتي تتّكئ عليها المرتبة السابقة، فكم من هزل بليغ في هزليته، لكنّه لا يقاوم الجدّ؛ وكم من كلام بليغ مبني على الجهالة، لكنّه لا يعارض ولا يسعه أن يعارض الحكمة؛ والكلام الجامع بين عذوبة اللفظ وجزالة الأُسلوب وبلاغة المعنى

. . . .

وحقيقة الواقع، هو أرقى الكلام.[١]

٢. إنّ العارف باللغة العربية قادر على أن يأتي بمثل كلمة من كلمات القرآن، وإذا أمكنه ذلك أمكنه أن يأتي بمثل القرآن؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والجواب عنه واضح بما تقدّم في الجواب عن الشبهة الأُولى. فإنّ القدرة على المادة لا تستلزم القدرة على التركيب، ولهذا لا يصحّ لنا أن نقول: كلّ إنسان قادر على بناء القصور الفخمة، والصروح الضخمة، لأنّه قادر على وضع آجرة في البناء؛ أو نقول: كلّ عربي قادر على إنشاء الخطب والقصائد، لأنّه قادر على أن يتكلّم بكلّ كلمة من كلماتها ومفرداتها.[٢]

٣. إنّ الكلام البليغ ـ و إن عجز البشر عن الإتيان بمثله ـ لا يكون معجزاً. فإنّ معرفة بلاغته تختصّ ببعض البشر دون البعض، والمعجز لابدّ وأن يعرف إعجازه جميع أفراد البشر؛ لأنّ كلّ فرد منهم مكلّف بتصديق نبوّة صاحب ذلك المعجز.

والجواب: أنّ المعجز لا يشترط فيه أن يدرك إعجازه كلّ البشر وإلّا لم يثبت معجز أصلاً. فإنّ إدراكه يختصّ بجماعة خاصّة، ويثبت لغيرهم بالنقل المتواتر أو النصّ القطعي. فالطريق الممكن في تميز الكمال والتقدّم في أمر يقع فيه التفاضل والسباق، أن يدرك صاحب الفهم العالي والنظر الصائب ويرجع من هو دون ذلك فهماً ونظراً إلى صاحبه؛ والفطرة حاكمة والغريزة قاضية.[٣]

٤. لو كان الإتيان بكتاب مّا معجزاً لعجز البشر عن الإتيان بمثله، لكان كتاب أُقليدس وكتاب المجسطي معجزاً، وهذا باطل، فيكون المقدّم باطلاً أيضاً.

والجواب:

أوّلاً: أنّ الكتابين المذكورين ونظائرهما لا يعجز البشر عن الإتيان بمثلهما، ولا يصحّ

---

١. الميزان، ج ١، ص ٦٩ـ ٧٢.

٢. راجع: الباقلاني،التمهيد، ص ١٧٧، و الخوئي، البيان، ص ٨٣.

٣. راجع: البيان، ص ٨٣، والميزان، ج ١، ص ٦١.

فيهما هذا التوهّم؛ كيف وكتب المتأخرين الّتي وضعت في هذين العلمين أرقى بياناً منهما، وأيسر تحصيلاً، وهذه الكتب المتأخّرة تفضل عليهما في نواح أُخرى، منها وجود إضافات كثيرة لا أثر لها فيهما.

ثانياً: أنّ من شروط المعجز أن يكون الإتيان به في مقام التحدّي والإستشهاد به على صدق دعوى منصب إلهي، وهذا مفقود في الكتابين ونظائرهما.[1]

٥. إنّ العرب لم تعارض القرآن، لا لكونه معجزاً بل لجهات أُخرى، أمّا العرب الّذين عاصروا الدعوة أو تأخّروا عنها قليلاً، فقد كانت سيطرة المسلمين تمنعهم عن التصدّي لذلك، ولمّا انقرضت سلطة الخلفاء الأربعة وآل الأمر إلى الأمويين الّذين لم تقم خلافتهم على محور الدعوة الإسلامية، صار القرآن مأنوساً لجميع الأذهان بسبب رشاقة ألفاظه، ومتانة معانيه، وأصبح من المرتكزات الموروثة خلفاً عن سلف، فانصرفوا عن معارضته لذلك.

والجواب:

أوّلاً: أنّ التحدّي بالقرآن وطلب المعارضة لسورة من مثله، قد كان من النبي ﷺ في مكّة قبل أن تظهر شوكة الإسلام وتقوى سلطة المسلمين؛ ومع ذلك، لم يستطع أحد من بلغاء العرب أن يقوم بهذه المعارضة.

وثانياً: أنّ الخوف في زمان الخلفاء وسيطرة المسلمين، لم يمنع الكافر من أن يظهر كفره، وإنكاره لدين الإسلام. وقد كان أهل الكتاب يعيشون بين المسلمين في جزيرة العرب وغيرها بأهنأ عيش وأكرم نعمة، وكان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، ولا سيّما في عصر خلافة أمير المؤمنين عليه السلام الّذي اعترف بعدله ووفور علمه المسلمون وغيرهم؛ فلو كان أحد هؤلاء الكتابيين أو غيرهم قادراً على الإتيان بمثل القرآن، لأظهره في مقام الإحتجاج.

وثالثاً: أنّ الخوف ـ لو سلّم وجوده ـ فهو إنّما يمنع عن إظهار المعارضة والمجاهرة بها،

---

١. البيان، ص ٨٩.

فما الّذي منع الكتابيين أو غيرهم من معارضته سرّاً في بيوتهم ومجامعهم، ولو ثبتت هـذه المعارضة لتحفّظ بها الكتابيون ليظهروها بعد زوال الخوف عنهم؛ كما تحفّظوا على قصص العهدين الخرافية، وسائر ما يرتبط بدينهم.

ورابعاً: أنّ التكرار لو فرض أنّه يوجب أُنس النفوس بالقرآن وانصرافها عن معارضته، فهو إنّما يتمّ عند المسلمين الذين يصدقون به ويستمعون إليه برغبة واشتياق كلّما تكرّرت تلاوته، فلماذا لا يعارضه غير المسلمين من العرب الفصحاء، لتقع هذه المعارضة مورد القبول ولو من غير المسلمين.[1]

٦. إنّ العرب قد أتت بمثل القرآن وعارضته بالحجّة، وقد اختفت علينا هذه المـعارضة لطول الزمان.

والجواب: أنّ هذه المعارضة لو كانت حاصلة، لأعلنتها العرب في أنديتها، وشهرتها في مواسمها ولأسواقها، ولأخذ منه أعداء الإسلام نشيداً يوقعونه في كلّ مجلس، وذكراً يردّدونه في كلّ مناسبة، وللقنّه السّلف للخلف، وتحفّظوا عليه تحفّظ المدّعي على حجّته، وكان ذلك أقرّ لعيونهم من الإحتفاظ بتاريخ السلف، وأشعار الجاهلية الّتي ملأت كتب التاريخ، وجوامع الأدب، مع أنّا لا نرى أثراً لهذه المعارضة ولا نسمع لها ذكراً.[2]

٧. ذكر التاريخ أنّ أبابكر لمّا أراد جمع القرآن، أمر عمر وزيد بن ثابت أن يقعوا على باب المسجد وأن يكتبا ما شهد شاهدان على أنّه من كتاب اللّه، وفي هذا شهادة على أنّ القرآن ليس خارقاً للعادة؛ لأنّه لو كان خارقاً للعادة بنفسه لم يحتج إلى الشهادة عليه، ولكان بنفسه شاهداً على نفسه.

والجواب: أنّ القرآن معجزة فـي بـلاغته وأُسـلوبه، لا فـي كـلّ كـلمة مـن كـلماته،

---

١. المصدر، ص ٩٠ـ٩١.

٢. المصدر، ص ٤١.

وإذن فقد يقع الشك في تحريف بعض الكلمات المفردة، أو في زيادتها ونقصانها، وشهادة الشاهدين ـ إذا صحّت أخبارها ـ إنّما هي لرفع هذه الإحتمالات التي تعرض من سهو القارئ أو من عمده. على أنّ عجز البشر عن الإتيان بسورة من مثل القرآن لا ينافي قدرتهم على الإتيان بآية أو ما يشبه الآية؛ فإنّ ذلك أمر ممكن ولم يدّع المسلمون استحالته، ولم يذكره القرآن عند التحدّي.[١]

وهاهنا وجه آخر ذكره صاحب *المواقف*، وهو أنّ اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنّما هو في موضعه من القرآن، وفي التقديم والتأخير فيما بينه و بين الآيات الأُخر، لا في كونه من القرآن. وذلك لأنّ القرآن كلّه منقول بالتواتر عنه ﷺ فإنّه كان يواظب على قرائته في صلاته بالجماعات؛ فما أتى به الواحد كان متيقّناً كونه من القرآن، وطلب البيّنة أو التحليف إنّما كان لأجل الترتيب؛ فلا إشكال.[٢]

٨. إنّ للقرآن أُسلوباً يباين أساليب البلغاء المعروفة. فقد خلط بين المواضيع المتعددة؛ فبينما يتكلّم في التاريخ، إذا به ينتقل إلى الوعد والوعيد، إلى الحِكَم والأمثال، إلى جهات أُخرى. ولو كان القرآن مبوّباً، يجمع في كلّ موضوع ما يتّصل به من الآيات، لكانت فائدته أعظم، وكانت الإستفادة منه أسهل.

والجواب: أنّ القرآن أنزل لهداية البشر وسوقهم إلى سعادتهم في الأُولى والأُخرى، وليس هو بكتاب تاريخ، أو فقه، أو أخلاق أو ما يشبه ذلك ليعقد لكلّ من هذه الجهات باباً مستقلاً. ولا ريب في أنّ أُسلوبه هذا، أقرب الأساليب إلى حصول النتيجة المقصودة. فإنّ القارئ لبعض سور القرآن يمكنه أن يحيط بكثير من أغراضه وأهدافه في أقرب وقت وأقلّ كلفة، فيتوجه نظره إلى المبدأ والمعاد، ويطلع على أحوال الماضين فيعتبر بهم،

١. نفس المصدر، ص ٩١ـ ٩٢.

٢. شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٥١.

ويستفيد من الأخلاق الفاضلة والمعارف العالية، ويتعلّم جانباً من أحكامه في عباداته ومعاملاته، كلّ‌ذلك مع حفظ نظم الكلام، وتوفية حقوق البيان، ورعاية مقتضى الحال. وهذه الفوائد لا يمكن حصولها من القرآن لو كان مبوّباً؛ لأنّ القارئ لا يحيط بأغراض القرآن إلّا حين يتمّ تلاوة القرآن جميعه، وقد يعوقه عائق عن الإتمام فلا يستفيد إلّا من باب أو بابين.

ولعمري إنّ هذه إحدى الجهات المحسِّنة لأُسلوب القرآن الّذي حاز به الجمال والبهاء. فإنّه مع انتقاله من موضوع إلى موضوع، يتحفّظ على كمال الربط بينهما، كأنّ كلّ جملة منه دُرّة في عقد منتظم؛ ولكن بغض الإسلام أعمى بصر المستشكل وأصم سمعه، حتّى توهم الجمال قبحاً والمحاسن مساوي.[۱]

۹. إنّ القرآن مشتمل على المناقضة فلا يكون وحياً إلهياً، فمن موارد المناقضة قوله تعالى: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلاّ تُكَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَةَ أَيّامٍ إِلّا رَمْزاً﴾[۲] فإنّه يناقض قوله تعالى: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلّا تُكَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيّاً﴾.[۳]

والجواب: أنّ لفظ اليوم قد يطلق ويراد منه بياض النهار فقط، كما في قوله تعالى: ﴿سَخَّرَها عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيالٍ وَثَمانِيَةَ أَيّامٍ حُسُوماً﴾،[۴] وقد يطلق ويراد منه بياض النهار مع ليله، كما في قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا في دارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيّامٍ﴾.[۵]

كما أنّ لفظ الليل قد يطلق ويراد به مدّة مغيب الشمس واستتارها تحت الأُفق، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشىٰ﴾،[۶] وقد يطلق ويراد منه سواد الليل مع نهاره، وعليه جاء قوله

---

۱. البيان، ص ۹۲ـ ۹۳.
۲. آل عمران: ۴۱.
۳. مريم: ۱۰.
۴. الحاقة: ۷.
۵. هود: ۶۵.
۶. الليل: ۱.

. . . .

تعالى: ﴿وَ إِذْ واعَدْنا مُوسىٰ أَرْبَعينَ لَيْلَةً﴾.[١]

واستعمال لفظي الليل والنهار في هذين المعنيين كثير جدّاً، وقد استعملا في الآيتين الكريمتين على المعنى الثاني، أي مجموع بياض النهار وسواد اللّيل؛ فلا مناقضة.

وممّا توهم المعارضة بين الآيات قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾؛[٢] فإنّها يناقض قوله تعالى: ﴿وَما تَشاؤُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ﴾.[٣] فتوهم أنّ الآية الأُولى تدلّ على الإختيار، بينما أنّ الآية الثانية تدلّ على الجبر.

والجواب: أنّ الآية الثانية تهدف إبطال فكرة التفويض في الأفعال الإختيارية، كما أنّ الآية الأُولى تهدف إبطال فكرة الجبر في الأفعال الإرادية؛ فأين هذا من التناقض في القول؟ نعم، توهّم المناقضة نشأ من قلّة التدبّر في الآيات القرآنية وعن أنّ كلامه تعالى يفسّر بعضه بعضاً؛ فمحصّل الآيتين هو الّذي ورد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام الّذين هم أعدال الكتاب المجيد بنصّ حديث الثقلين، من أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بينهما.[۴]

وهناك موارد أُخرى ممّا توهم المناقضة في الآيات القرآنية ذكرها المتكلّمون وأجابوا عنها.[5] وقد جاء رجل إلى الإمام علي عليه السلام وقال: إنّي شككت في القرآن لما وجدت فيه من التناقض، ثمّ ذكر إثناعشر مورداً ممّا توهّم فيها التناقض، والإمام عليه السلام أجاب عنها وبيّن وجه الملائمة فيها وقال عليه السلام قبل تبيين وجه الملائمة بين الآيات: «إنّ كتاب اللّٰه ليصدّق بعضه بعضاً ولا يكذّب بعضه بعضاً، ولكنّك لم ترزق عقلاً تنتفع به» وفي نهاية المطاف قال الرجل: «فرّجت عنّي فرّج اللّٰه عنك يا أمير المؤمنين ونفع اللّٰه المسلمين بك».[۶]

---

١. البقرة: ٥١.

٢. الكهف: ٢٩.

٣. الإنسان: ٣٠.

۴. راجع: **الكافي**، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

۵. راجع: **شرح المقاصد**، ج ۵، ص ٣۴.

۶. راجع، الشيخ الصدوق، **التوحيد**، باب الرد على الثنوية والزنادقة، الحديث ۵.

. . . .

---

۱۰. إنّ القرآن وإن سلّم إعجازه، إلّا أنّه لا يكشف عن صدق نبوّة من جاء به؛ لأنّ قصص القرآن تخالف قصص كتب العهدين الّتي ثبت كونها وحياً إلهياً بالتواتر.

والجواب:

أوّلاً: هناك شواهد من التاريخ ونفس العهدين على طروء التحريف عليهما، وقد اعترف به بعض المحقّقين من أهل الكتاب.[1]

وثانياً: أنّ القرآن بمخالفته لكتب العهدين في قصصها الخرافية، قد أزال ريب المرتاب في كونه وحياً إلهياً؛ لخلوّه عن الخرافات والأوهام، وعمّا لا يجوز في حكم العقل نسبته إلى اللّه تعالى وإلى أنبيائه؛ فمخالفة القرآن لكتب العهدين بنفسها دليل على أنّه وحي إلهي.[2]

۱۱. إنّ في القرآن أُموراً تنافي البلاغة، لأنّها تخالف القواعد العربية، ومثل هذا لا يكون معجزاً.

والجواب:

أوّلاً: أنّ القرآن نزل بين بلغاء العرب وفصحائها،وقد تحدّاهم إلى معارضته، ولو بالإتيان بسورة واحدة؛ فلو كان في القرآن ما يخالف كلام العرب فإنّ هؤلاء البلغاء العارفين بأساليب اللّغة ومزاياها لأخذوه حجّة عليه، ولعابوه بذلك، واستراحوا به عن معارضته باللسان أو السنان؛ ولو وقع شيء من ذلك لاحتفظ به التاريخ، ولتواتر نقله بين أعداء الإسلام؛ كيف، ولم ينقل ذلك ولو بخبر واحد.

وثانياً: أنّ القرآن نزل في زمان لم يكن فيه للقواعد العربية عين ولا أثر. وإنّما أخذت هذه القواعد بعد ذلك من استقراء كلمات العرب البلغاء وتتبع تراكيبها. والقرآن لو لم يكن وحياً إلهياً ـ كما يزعم الخصم ـ فلا ريب في أنّه كلام عربي بليغ؛ فيكون أحد المصادر للقواعد

---

۱. راجع: العلّامة البلاغي، الرحلة المدرسية.

۲. البيان، ص ۸۴ و ص ۵۰ـ ۵۵.

. . . .

العربية، ولا يكون القرآن أقلّ مرتبة من كلام البلغاء الآخرين المعاصرين لنبيّ الإسلام.

ومعنى هذا أنّ القاعدة العربية المستحدثة إذا خالفت القرآن كان هذا نقضاً على تلك القاعدة، لا نقداً على ما استعمله القرآن.[1]

سخافات وخرافات

نسب إلى بعض وحكي عن آخر أنّهم قاموا بمعارضة القرآن، فأتوا بسور مختلفة مباراة لبعض سور القرآن الكريم؛ من ذلك مسيلمة الكذّاب فقد نسب إليه أنّه عارض سورة الفيل بالجملات التالية:

«الفيل ما الفيل، وما أدريك ما الفيل، له ذنب وبيل، وخرطوم طويل».

وممّا نسب إليه قوله:

«يا ضِفدع بنت ضِفدعين، نقي فكم تنقين، لا الماء تغيّرين، ولا الشارب تمنعين».

وقوله:

«والزّارعات زرعاً، فالحاصدات حصداً، والطاحنات طحناً»، وأمثال ذلك من الكلام الركيك السخيف[2]، وكلّها تعرب عن جهل وحماقة فيه؛ ولذلك لمّا ذهب الأحنف بن قيس مع عمّه إلى مسيلمة وخرجا من عنده، قال الأحنف لعمّه: كيف رأيته؟ قال: ليس بمتنبئ صادق ولا بكذّاب حاذق.[3]

وقد قام بعض النصارى ـ بزعمه ـ بمعارضة القرآن بالإتيان بسورة من مثل سورة فاتحة الكتاب، وهو قوله: «الحمد للرحمن ربّ الأكوان ، الملك الديّان، لك العبادة وبك المستعان،

---

١. نفس المصدر، ص ٨١ـ ٨٢، وراجع أيضاً: الإمام البلاغي، **الهدى إلى دين المصطفى**، ص ٣٤١ـ ٣٤٣، وكتابه **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ص ٣٧ـ ٤٢.

٢. لاحظ ما نسب إليه من هذه السخافات، **تاريخ الطبري**، ج ٢، الجزء الثالث، ص ٢٤٤ـ ٢٤٥.

٣. **الإلهيات**، ج ٢، ص ٣٣٩

إهدنا صراط الإيمان».

وقال في معارضة سورة الكوثر: «إنّا أعطيناك الجواهر، فصلّ لربّك وجاهر، ولا تعتمد قول ساحر».

وقد بيّن المحقّق الخوئي وجوه الطعن والقدح في هذه الجملات،[1] وقال في صدر مقالته:«ولست أدري ماذا أقول لكاتب هذه الجمل، وهو بهذا المقدار من التمييز بين غثّ الكلام وسمينه. وليته عرض قوله هذا على علماء النصارى العارفين منهم بأساليب الكلام وفنون البلاغة قبل أن يفضح نفسه بهذه الدعوى. أو لم يشعر بأنّ المألوف من معارضة كلام بمثله، أن يأتي الشاعر أو الكاتب بكلام يتّحد مع الكلام المعارض في جهة من الجهات أو غرض من الأغراض، ولكنّه يأتي بكلام مستقل في ألفاظه وتركيبه وأُسلوبه.

وليس معنى المعارضة أن يقلّد الكلام المعارض في تركيبه وأسلوبه، ويتصرّف فيه بتبديل بعض ألفاظه ببعض، وإلّا لأمكنت معارضة كلّ كلام بهذا النحو من المعارضة، وقد كان أيسر شيء لمعاصري النبي ﷺ من العرب؛ ولكنّهم لمعرفتهم بمعنى المعارضة الصحيحة ومعرفتهم بوجوه البلاغة في القرآن، لم تمكنهم المعارضة، واعترفوا بالعجز، فآمن به من آمن، وجحد به من جحد».

ولنذكر هنا مثالاً للمعارضة الحقيقية في الكلام، وهو أنّ جريراً يمدح بني تميم ويعرّفهم بأنّهم كلّ الناس في قوله:

إذا غضبت عليك بنو تميم — حسبت الناس كلّهم غضاباً

ويقول أبو نواس في هذا الصدد:

ليس على اللّه بمستنكر — أن يجمع العالم في واحد

فقد زاد عليه أبو نواس زيادة رشيقة، وذلك أنّ جريراً جعل الناس كلّهم

---

١. راجع: البيان، ص ٩٥ـ ٩٧.

ولأنّ الصرفة[(٨)] لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركاكة، لأنّ الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضرورة.

واحتجّ السيّد المرتضىٰ: بأنّ العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب وإنّما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عمّا كانوا قادرين عليه، وكلّ هذه الأقسام محتملة.

في بني‌تميم، ولكن أبا نواس جعل العالم كلّهم في واحد، فكان ما قاله أبلغ وأدخل في المدح والإعظام.[١]

(٨) قد تعرّفت على ما هو المشهور عند المتكلّمين في وجه إعجاز القرآن البياني، وأنّ هذا أمر يرجع إلى القرآن نفسه؛ يعني أنّ القرآن في فصاحته وبلاغته بحيث لا يقدر أحد من الإنس والجنّ على الإتيان بمثله وأن يقوم بمعارضته؛ ولكن هناك رأي آخر يعتقد بأنّ القرآن في نفسه ليس بمعجز وإنّما اللّٰه تعالى صرف العرب وغيرهم عن معارضته وهو المعروف بـ«نظرية الصرفة»[٢]، وأوّل من اختار هذا الرأي هو أبو إسحاق النظّام من قدماء المعتزلة (توفّي عام ٢٣١ هـ)[٣] وتبعه في ذلك أبو إسحاق النصيبي، وعبّاد بن سليمان البصري، وهشام بن عمرو الفوطي، وغيرهم من المعتزلة.

واختاره من الإمامية السيد المرتضى حيث قال: «اختلفت الناس في ذلك: فقال قوم: إنّ وجه دلالة القرآن على النبوّة أنّ اللّٰه تعالى صرف العرب عن معارضته وسلبهم العلم الّذي يتكلّمون من مماثله في نظمه وفصاحته، ولولا هذا الصرف، لعارضوا. وإلى هذا الوجه أذهب وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة إعجاز القرآن».[٤]

---

١. **الإلهيات**، ج ٢، ص ٣٤٠، نقلاً عن الطراز، ص ٢٠٢ـ ٢٠٣.

٢. التاء في الصرفة، التاء المصدرية التي تلحق كثيراً إلى المصادر، مثل الرحمة والرأفة.

٣. قال الشهرستاني ـ فيما نقل متفرّداته عن أصحابه ـ: «التاسعة قوله في إعجاز القرآن إنّه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الإهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتّى لو خلّاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً»، **الملل والنحل**، ج ١، ص ٥٦، ٥٧.

٤. **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٣٧٨.

. . . .

ونسبه الإيجي إلى الأُستاذ أبي إسحاق من الأشاعرة[1]، كما يظهر من الشيخ سديد الدين من الإمامية ارتضاؤه به[2]. والصرفة ـ كما يظهر ممّا نقل عن النظّام والمرتضى ـ يتحقّق بأحد الوجهين:

أ) صرف دواعي المخالفين عن القيام بالمعارضة.

ب) سلب علومهم الّتي لابدّ منها في الإتيان بمثل القرآن.

دلائل القول بالصرفة

قيل إنّهم احتجّوا على هذا القول بوجهين:

الأوّل: إنّا نقطع بأنّ فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلّم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة، مثل«الحمد للّه» و«ربّ العالمين»، وهكذا؛ فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة.

الثاني: أنّ الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقّفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات، وابن مسعود قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوّذتين، ولو كان نظم القرآن بفصاحته معجزاً، لكان كافياً في الشهادة.

أقول: قد عرفت الجواب عنهما عند البحث عن أوهام حول إعجاز القرآن، فراجع.[3]

نقد نظرية الصرفة

قد استشكل على نظرية الصرفة بوجوه:

---

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۴۶.

۲. فقد بسط الكلام في نقله وتبيينه ولم يناقش فيه بشيء، لكن ناقش في سائر الأقوال. راجع: **المنقذ من التقليد**، ج ۱، ص ۴۵۹ـ ۴۷۱.

۳. راجع: الرقم ۲و۷، وراجع **شرح المقاصد**، ج ۵، ص ۲۸ـ ۲۹ فقد ذكر الدليلين مع المناقشة فيهما.

الأوّل: أنّ هذا القول مخالف لإجماع المسلمين قبل حدوث نظرية الصرفة؛ إذ كان إجماعهم قبل هذا على أنّ القرآن معجز، دون صرف المخالفين عن الإتيان بمثله.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الإجماع على كون القرآن معجزاً لا ينافي نظرية الصرفة؛ إذ هؤلاء أيضاً قائلون بأنّ القرآن معجز، يعني أنّ الناس عاجزون عن الإتيان بمثله، وإنّما الكلام في وجه الإعجاز لا في أصله.

الثاني: أنّ الإعجاز لو كان للصرفة، لكانوا قادرين على الإتيان بمثله قبل الصرفة، فإذا وجدت الصرفة وحصل المنع، وجب أن يجدوا ذلك من أنفسهم ضرورة، وأن يحصل لهم الفرق بين حالتي القدرة والمنع، ولو وجدوها ذلك من أنفسهم وجب أن يتحدّثوا به في مجالسهم ومع أصحابهم، ولو تحدّثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر، وكلّ واحدة من هذه المقدمات ضرورية،ولمّا لم يقع شيء من ذلك، كان القول بالصرفة باطلاً.[2]

أقول: هذا الإشكال إنّما يرد على ما ذكره السيد المرتضى في تفسير الصرفة، من أنّ اللّٰه تعالى سلب علومهم الّتي كانت المعارضة قائمة بها، دون ما فسّر به النظّام من أنّه تعالى صرف دواعيهم عن القيام بالمعارضة؛ إذ لقائل أن يقول كما أنّه تعالى صرف دواعيهم عن القيام بالمعارضة، كذلك صرف دواعيهم عن حكاية ما وجدوا في أنفسهم من الإمتناع عن المعارضة بغتة.

الثالث: لو كان الإعجاز من جهة الصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ منعهم عن معارضته على تقدير ركاكته أبلغ في الإعجاز ممّا لو كان بالغاً في الفصاحة، وهو ضروري؛ وأمّا بطلان اللازم فظاهر، فيبطل

---

١. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۴۹.

۲. إرشاد الطالبين، ص ۳۱۰.

الملزوم، وهو المطلوب.[1]

أقول: ركاكة الكلام ممّا يوجب التنفّر عن مدّعي النبوّة، والنبيّ يجب أن يكون منزّهاً ممّا يوجب النفرة، والمفروض أنّه بعث في قوم كانوا مشهورين بالفصاحة والبلاغة؛ فلا يصحّ أن يكون النبيّ المبعوث إليهم فاقداً لهذا الفضل والمزية، فضلاً عن كون كلامه في غاية الركاكة، كيف والمدّعى أنّ كلامه ليس منه، بل من اللّه تعالى؛ ففرض كونه ركيكاً ساقط جدّاً. وأمّا كونه أفصح وأبلغ بحيث لا يقدر أحد على الإتيان بمثله، فهذا ما يحتاج إلى الدليل، والقائل بالصرفة يقول: لو كان الغرض من المعجزة إثبات أنّ مدّعي النبوّة صادق في دعواه وأنّه مؤيّد بتأييد إلهي خاصّ، فالإمتناع عن المعارضة ممّن له قوّة على الإتيان بمثل ما أتى به النبيّ، يعرب عن ذلك بوضوح؛ إذ لو لم يكن مؤيّداً من عند اللّه تعالى، فلماذا منع الآخرين عن معارضته الكلامية.

الرابع: ممّا يدلّ على بطلان هذا القول، هو أنّ بعض الناس قام بالمعارضة كمسيلمة الكذّاب وغيره، ولكن عجزوا عنها.[2]

يمكن أن يقال: هؤلاء المعارضون لم يكونوا من الماهرين في فنّ البلاغة، فما كانوا بقادرين على المعارضة حتى تمنعهم عن ذلك قدرة غيبية إلهية؛ فالصرفة إنّما يصبح ضرورياً، إذا أراد المعارضة من له القدرة على ذلك.

الخامس: لو كان إعجاز القرآن بالصرفة لوجد في كلام العرب السابقين مثله قبل أن يتحدّى النبيّ البشر ويطالبهم بالإتيان بمثل القرآن، ولو وجد ذلك لنقل وتواتر لتكثّر الدواعي إلى نقله.[3]

يمكن أن يقال: لا خلاف في أنّ القرآن جاء بأُسلوب بديع في الفصاحة والبلاغة، وإنّما

---

۱. نفس المصدر، ص ۳۱۱.
۲. **البيان**، ص ۸۳.
۳. نفس المصدر.

. . . .

الكلام في أنّ هذا الأسلوب الجديد هل كان خارجاً عن قدرة البشر وغيره الإتيان بمثله أو لا. فالمشهور يقول بالأوّل، والقائل بالصرفة يذهب إلى الثاني. فعدم وجدان مثل هذا الأسلوب في كلام العرب قبل النبوّة ليس بدليل على عجزهم عن الإتيان به.

السادس: هذا القول لا ينطبق على ما يدلّ عليه آيات التحدّي بظاهرها، كقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرياتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ...﴾.[1] فإنّ الجملة الأخيرة ظاهرة في أنّ الإستدلال بالتحدّي إنّما هو على كون القرآن نازلاً، لا كلاماً يقوله رسول اللّٰه ﷺ، وأنّ نزوله إنّما هو بعلم اللّٰه لا بإنزال الشياطين؛ كما قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا يُؤْمِنُونَ* فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ﴾.[2] وقال: ﴿وَما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ* وَما يَنْبَغِي لَهُمْ وَما يَسْتَطِيعُونَ* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[3] والصرف الّذي يقولون ، إنّما يدلّ على صدق الرسالة بوجود آية الصرف، لا على كون القرآن كلاماً نازلاً من عنده.

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...﴾.[4] فإنّها ظاهرة في أنّ الّذي يوجب استحالة إتيان البشر بمثل القرآن وضعف قواهم وقوى كلّ من يعينهم على ذلك من تحمّل هذا الشأن، هو أنّ للقرآن تأويلاً لم يحيطوا بعلمه، فكذّبوه، ولا يحيط به علماً إلّا اللّٰه، فهو الّذي يمنع المعارض عن أن يعارضه، لا أنّ اللّٰه سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكّنهم منه لولا الصرف بإرادة من اللّٰه تعالى.[5]

السابع: إنّ نظرية الصرفة لا تلائم المعجزة الإلهية بما تقدّم في تفسيرها من أنّها بيّنة على

---

١. هود: ١٣ـ١۴.

٢ الطور: ٣٣ـ٣۴.

٣. الشعراء: ٢١٠ ـ ٢١١.

۴. يونس: ٣٨ـ٣٩.

۵. الميزان، ج ١، ص ۶٩ـ ٧٠.

. . . .

صدق دعوى النبوّة؛ إذ كونها بيّنة رهن وجود سنخيّة ورابطة منطقية بينها و بين المدّعى. وقد عرفت أنّ مدّعي النبوّة يدّعي أنّه جاء بأمر خارق للعادة لا يقدر عليه سوى من شملته العناية الإلهية الخاصة، وهو الوقوف على معارف وأحكام من طريق الوحي؛ فإثبات هذا الدعوى يحتاج إلى دليل مناسب لها بأن يأتي بأمر خارق للعادة مستند إلى قوّة وعناية إلهيّة خاصة.

والمفروض أنّ الّذي أتى به النبيّ الأكرم ﷺ لإثبات صدقه في دعوى النبوّة، هو القرآن. فالقرآن كما يتضمّن المعارف والأحكام التي تلقّاها النبي من طريق الوحي، كذلك يكون آية نبوّته وبيّنة لها، فليس الخارق هنا من مقولة الترك، كالمنع عن حركة اليد، مثلاً، بل هو من مقولة الفعل، كتبديل العصا حيّة؛ إذ هوأتى بالقرآن وقال هذا بيّنة نبوّتي.

وعلى هذا، فمقتضى قاعدة السنخيّة بين الدليل والمدّعى، هو كون القرآن بنفسه معجزة؛ أعني خارقاً للعادة، أوّلاً؛ ومستنداً إلى قوّة وعناية إلهية خاصّة، ثانياً. وهذا هو القول المشهور في وجه إعجاز القرآن البياني؛ يعني أنّ فصاحة القرآن وبلاغته أمر خارق للعادة ولا يمكن لأحد الإتيان به أو بمثله إلّا بإذن ومشيئة من اللّه تعالى، ولم يأذن في ذلك إلّا لنبيّ الإسلامﷺ. وهذا ما يستفاد بوضوح من الفقرات التالية في آيات التحدّي:

١. ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾.[1]

٢. ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾.[2]

٣. ﴿وَادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾.[3]

٤. ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا يُؤْمِنُونَ* فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ﴾.[4]

٥. ﴿وَما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ* وَما يَنْبَغِي لَهُمْ وَما يَسْتَطِيعُونَ﴾.[5]

هذا الوجه ما خطر ببالنا بإفاضة من اللّه تعالى، واللّه هو الهادي.

---

١. الاسراء: ٨٨.
٢. هود: ١٣ و يونس: ٣٨.
٣. البقرة: ٢٣.
۴. الطور: ٣٣ـ٣۴.
۵. الشعراء: ٢١٠ـ٢١٢.

إعجاز القرآن في جهات أُخرى

قد تعرّفت على إعجاز القرآن البياني الّذي كان هو العمدة للعرب الجاهلي المعاصر للنبيّ الأكرمﷺ؛ إذ كانوا يعتنون بشأن الفصاحة والبلاغة وكان فيهم خبراء وماهرون في هذا الفنّ، فالإعجاز البياني كان أسهل طريق لهم للإهتداء إلى أنّ القرآن كلام خارق للعادة وخارج عن قدرة البشر، وأنّه معجزة إلهية وبيّنة لنبوّة محمّد ﷺ. لكن للقرآن جهات أُخرى من الإعجاز لا يختصّ فهمه بالعربي الصميم، بل يمكن الوقوف عليها لكلّ ذي لبّ وفكرة، تدبّر فيه بعين العبرة والبصيرة. وهذه العمومية في الإعجاز يستفاد من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذا القُرآن لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾.[١]

فلو كان التحدّي ببلاغة بيان القرآن وجزالة أسلوبه فقط، لم يتعدّ التحدّي قوماً خاصّاً وهم العرب العرباء من الجاهليين والمخَضْرَمين قبل اختلاف اللسان وفساده، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجنّ؛ فإطلاق التحدّي على الثقلين ليس إلّا في جميع ما يمكن فيه التفاضل من الصفات.

فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه، وللإجتماعي في اجتماعه، وللمقننين في تقنينهم، وللسياسيين في سياستهم، وللحكّام في حكومتهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً، كالغيب وعدم الاختلاف في الحكم والعلم والبيان.[٢]

هذا إجمال القول في عمومية إعجاز القرآن وجهات إعجازه، سوى الإعجاز البياني، وإليك تفصيل هذا الإجمال.

---

١. الاسراء: ٨٨.

٢. الميزان، ج ١، ص ٥٩.

١. القرآن والمعارف العالية

قد أتى القرآن الكريم من المعارف الإلهية بما أبهر عقول الفلاسفة، وأدهش مفكّري الشرق والغرب منذ ظهور الإسلام إلى هذا اليوم. وهذا من أعظم نواحي الإعجاز؛ إذ كان النبيّ أُمّياً ـ كما نصّ عليه القرآن ولم ينكره أحد من المخالفين في عصره ـ هذا مضافاً إلى أنّ في البيئة التي نشأ النبيّ وتربّى فيها لم يكن أحد عالماً بهذه المعارف حتّى يكتسبها النبيّ ﷺ منه؛ إذ القاطنون في تلك البيئة منهم وثنيون يعتقدون بالأوهام، ويؤمنون بالخرافات، ومنهم كتابيون يأخذون معارفهم وتاريخهم وأحكامهم من كتب العهدين الّتي ينسبونها إلى الوحي، ويعزونها إلى الأنبياء.

وإذا فرضنا أنّ محمّداً ﷺ أخذ تعاليمه من أهل عصره، أفليس لازم هذا أن ينعكس على أقواله ومعارفه ظلال هذه العقائد؟ ونحن نرى مخالفة القرآن لكتب العهدين في جميع النواحي وتنزيهه لحقائق المعارف عن الموهومات والخرافات الّتي ملأت كتب العهدين وغيرها من مصادر التعلّم في ذلك العصر. وإليك نزراً قليلاً من هذه المعارف:

١. التوحيد الخالص، وأنّه ليس للّه تعالى كفو ولا شريك وأنّ وجوده تعالى غير متناه في الكمال، قهّار ليس بمقهور ولا محدود.

٢. إنّه تعالى واجد من نعوت الكمال أحسنه وأنّ هذا يختصّ به وليس لغيره من الكمال إلّا ما أفيض إليه من جانبه تعالى.

٣. إنّه تعالى الخالق لجميع ما في الكون، وهو المدبّر لأمر الكون ولا تأخذه في ذلك سنة ولا نوم، وأنّ له ما في السّموات وما في الأرض.

٤. إنّ تصرّفه تعالى في الكون بما فيه من الذرّة إلى المجرّة، لا ينافي نظام الأسباب والعلل الّتي هي مؤثّرات بإذنه تعالى ومشيئته.

٥. إنّ الإنسان وما في السموات والأرض لم يخلق باطلاً وعبثاً، وأنّ حياة الإنسان لا

. . . .

تنقطع بالموت، بل يعيش في عالم البرزخ إلى يوم يبعثون، ثمّ يحشر الناس يوم القيامة ويجزى كلّ بما يليق به ولا يظلم نفس شيئاً.

٦. إنّه تعالى خلق كلّ شيء ثمّ هداه إلى ما يناسبه من الكمال.

٧. إنّ هذا النظام الّذي أوجده تعالى أحسن نظام ممكن لا يتصوّر هناك نظام أحسن وأكمل منه.

٨. إنّ الإنسان بما له من العقل والفكرة، له غاية عقلانية وسعادة أبدية لا ينالها إلّا بالإيمان والعمل الصالح.

٩. إنّ الإنسان مسؤول تجاه خالقه ونفسه وغيره من أبناء جلدته، كما هو مسؤول قبال الحياة كلّها .

١٠. إنّه تعالى خصّ الإنسان بهداية إلهية من طريق الوحي والنبوّة.

١١. إنّ الأنبياء الإلهيين مُثل عُليا في الكمالات الإنسانية، وهم معصومون من كلّ خطيئة وذنب، وهم المخلَصون الّذين اصطفاهم اللّٰه سبحانه وبعثهم إلى الناس لإرشادهم وهدايتهم.

١٢. إنّ أكرم الناس عند اللّٰه أتقاهم وأورعهم، وأنّ الأموال والأولاد ونحو ذلك من الأمور الدنيوية لا تقرّب الإنسان إلى اللّٰه زلفى.

١٣. إنّ الإنسان خلق على الفطرة الإلهية، وإنّما يضلّ وينحرف عن جادة الحقّ وصراط الهداية بإغواء من الشيطان، ووسوسة من النفس الأمّارة بالسوء.

١٤. إذا جاهد الإنسان في سبيل اللّٰه، فاللّٰه سبحانه يهديه سبيله وأنّه مع المحسنين.

إلى غير ذلك من غرر المعارف الإلهية ودرر الأُصول العالية في مجال الإلهيات، وأين هذه من وثنية العرب الجاهلي، والتجسيم والتثليث والذنب الجبلّي ونظائرها عند المسيحيين والخرافات الواردة في التوراة حول الأنبياء عليهم السلام ![1]

---

١. راجع في ذلك كتب العلاّمة البلاغي؛ و أحمد طاهر: الأناجيل دراسة مقارنة، والبيان في تفسير القرآن، ص ٥٠ـ ٥٥، و غستاف لوبون الفرنسي، حضارة العرب وغيرها.

. . . .

٢. القرآن واستقامة البيان

إنّ من الضروري أنّ هذه النشأة، نشأة المادّة والقانون الحاكم فيها قانون التحوّل والتكامل. فما من موجود من الموجودات الّتي هي أجزاء هذا العالم إلّا وهو متدرّج الوجود، متوجّه من الضعف إلى القوّة ومن النقص إلى الكمال؛ ومن جملتها الإنسان الّذي لا يزال يتحوّل ويتكامل في وجوده وأفعاله وآثاره؛ ومنها آثاره التي يتوسل إليها بالفكر والإدراك، فما من واحد منّا إلّا وهو يرى نفسه كلّ يوم أكمل من أمس، ولا يزال يعثر في الحين الثاني على سقطات في أفعاله وعثرات في أقواله الصادرة منه الحين الأوّل. هذا أمر لا ينكره من نفسه ذو شعور.

وقد تعرّض القرآن الكريم لمختلف الشؤون، وتوسّع فيها أحسن التوسّع، فبحث في الإلهيات ومباحث النبوات، ووضع الأُصول في تعاليم الأحكام والسياسات المدنية والنظم الاجتماعية وقواعد الأخلاق، وتعرض لأُمور أُخرى تتعلّق بالفلكيات والتاريخ، وقوانين السلم والحرب، ووصف الموجودات السماويّة والأرضية من ملك وكواكب ورياح وبحار ونبات وحيوان وإنسان، وتعرّض لأنواع الأمثال، ووصف أهوال يوم القيامة ومشاهدها.

وقد جاء النبيّ ﷺ بالقرآن نجوماً وقرأه على الناس قطعاً قطعاً في مدّة ثلاث وعشرين سنة في أحوال مختلفة وشرائط متفاوتة في المكّة والمدينة، في الليل والنّهار، والحضر والسفر، والحرب والسلم، في يوم العسرة وفي يوم الغلبة، ويوم الأمن ويوم الخوف.

ومع ذلك، لا يوجد فيه أدنى اختلاف في النظم المتشابه، ﴿ كتاباً متشابهاً مثاني﴾، ولم يتباعد عن أصل مسلّم عند العقل والعقلاء. وربما يستعرض للحادثة الواحدة مرّتين أو أكثر فلا تجد فيه أقلّ تهافت وتدافع؛ وإليك قصة موسى عليه السلام فقد تكرّرت في القرآن مراراً عديدة، وفي كلّ مرّة تجد لها مزيّة تمتاز بها من غير اختلاف في جواهر المعنى، ولم يقع في المعارف

و غستاف لوبون الفرنسي، حضارة العرب وغيرها.

. . . .

التي ألقاها والأُصول الّتي أعطاها اختلاف يتناقض بعضها مع بعض وينافي شيء منها مع آخر، فالآية تفسر الآية والبعض يبيّن البعض، والجملة تصدّق الجملة؛ كما قال علي عليه السلام: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض».[1]

فلو كان القرآن من عند غير اللّه لاختلف النظم في الحسن والبهاء، والقول في الشداقة والبلاغة، والمعنى من حيث الفساد والصحّة، ومن حيث الإتقان والمتانة[2]، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً﴾.[3]

فلا يوجد في القرآن أيّ اختلاف مفروض؛ لا اختلاف التناقض، بأن ينفى بعضها بعضاً أو يتدافعا؛ ولا اختلاف التفاوت، بأن يتفاوت الآيتان من حيث تشابه البيان أو متانة المعاني والمقاصد بكون البعض أحكم بنياناً وأشدّ ركناً من بعض، ﴿كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه الجلود﴾[4].

ثمّ إنّ وصف الكثرة في قوله : ﴿اختلافاً كثيراً...﴾ وصف توضيحي لا احترازي؛ والمعنى : لو كان من عند غير اللّه، لوجدوا فيه اختلافاً، وكان ذلك الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير الّذي في كلّ ما هو من عند غير اللّه. وليس المعنى أنّ المرفوع من القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير.[5]

۳. القرآن واتقانه في التشريع

يظهر للمتأمّل في القرآن الكريم أنّ التشريع القرآني يمتاز بصفات تالية:

۱. العمومية والشمول؛ فلا يغفل عن شأن من شؤون الحياة الإنسانية، الفردية

---

۱. راجع: **الميزان**، ج ۱، ص ۶۶؛ **البيان**، ص ۵۵ـ۵۶.

۲. نفس المصدر.

۳. النساء: ۸۲.

۴. الزمر: ۲۳.

۵. **الميزان**، ج ۵، ص ۱۹ ـ ۲۰.

والإجتماعية، والماديّة والروحية؛

۲. الإبتناء على الفطرة الإنسانية الّتي تقتضي العدل في التشريع، فليس فيه إفـراط ولا تفريط؛

۳. الموافقة للعقل والأُصول العقلية؛

٤. السهولة في الأحكام والتجنّب عن العسر والحرج وتكليف ما لا يطاق؛

٥. التركيز على الأسس الأخلاقية، والكمالات الإنسانية العليا؛

و.... .

ومن الواضح أنّ رعاية هذه الجهات الدقيقة ليست في وسع إنسان نشأ وتربّى في بـيئة عديمة لكلّ هذه الميزات، بل السائد فيها ما يقابلها. وإليك نماذج من الآيات الدالّة على ما ذكرناه، وتفصيل القول في هذا المجال خارج عن نطاق هذا البحث.

قد أمر القرآن بالعدل وسلوك الجادة الوسطى في كثير من آياته[۱]، فنهى عن الشحّ في عدّة مواضع وعرّف الناس مفاسده وعواقبه؛[۲] بينما نهى عن الإسراف والتبذير ودلّ الناس على مفاسدهما.[۳]

وأمر بالصبر على المصائب وبتحمّل الأذى، ومدح الصابر على صبره ووعـده الثـواب العظيم؛[۴] وإلى جانب هذا، لم يجعل المظلوم مغلول اليد أمام ظالمه، بل أباح له أن ينتقم من الظالم بمثل ما اعتدى عليه، حسماً لمادّة الفساد، وتحقيقاً لشريعة العدل؛[5] وجوّز لولي المقتول أن يقتصّ من القاتل العامد.[۶]

۱. النساء:۵۸؛ المائدة: ۸؛ الأنعام: ۱۵۲ و النحل: ۹۰.

۲. آل عمران: ۱۸.

۳. الأنعام: ۱۴۱ و الاسراء: ۲۷ـ۲۹.

۴. الزمر: ۱۰ و آل عمران: ۱۴۶.

۵. البقرة: ۱۹۴.

۶. الاسراء: ۳۳.

. . . .

والقرآن بسلوكه طريق الإعتدال، قد جمع نظام الدنيا إلى نظام الآخرة، وتكفّل بما يصلح الأُولى وبما يضمن السعادة في الأُخرى؛ وليس تشريعه دنيوياً محضاً لا نظر فيه إلى الآخرة، ولا أُخروياً محضاً لا تعرّض له بتنظيم أُمور الدنيا؛ فيحثّ الناس في كثير من آياته على عبادة اللّٰه وملازمة التقوى، بينما يبيح لهم لذائذ الحياة وجميع الطيبات.[1]

ويدعو كثيراً إلى التفكّر في الآفاق والأنفس، لغاية معرفة اللّٰه تعالى بصفاته الجمال والجلال؛ ومع ذلك، لم يقتصر على هذه الناحية الّتي توصّل الإنسان بربّه، بل تعرّض للناحية الأُخرى الّتي تجمعه مع أبناء نوعه؛ فأحلّ له البيع وحرّم الرّبا[2]، وأمره بالوفاء بالعقود،[3] وأمر بالتزويج الّذي يكون به بقاء النوع الإنساني[4]، وأمر الرجال برعاية حقوق أزواجهم[5] ومعاشرتهم بالمعروف.[6]

ثمّ أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع أفراد الأُمّة؛ وبهذا التشريع قد فتح لتعاليمه أبواب الإنتشار ونفخ فيها روح الحياة والإستمرار، فقد جعل كلّ واحد من أفراد العائلة والبيئة مرشداً لهم، ورقيباً عليهم؛ بل جعل كلّ مسلم دليلاً وعيناً على سائر المسلمين يهديهم إلى الرشاد، ويزجرهم عن الغي والفساد.

هذه شريعة القرآن في إرشاداته وتعاليمه، تتفقّد مصالح الفرد ومصالح المجتمع، وتضع القوانين الّتي تكفّل جميع ذلك، ما يعود منها إلى الدنيا وما يرجع إلى الآخرة. فهل يشك عاقل بعد هذا في نبوّة من جاء بهذا الشرع العظيم، ولا سيّما إذا لاحظ أنّ نبيّ الإسلام قد نشأ بين

---

١. الأعراف: ٣٢.
٢. البقرة: ٢٧٥.
٣. المائدة: ١.
۴. النور: ٣٢.
۵. البقرة: ٢٨٨.
۶. النساء: ١٩.

. . . .

أُمّة وحشية، لا معرفة لها بشيء من هذه التعليمات؟![1]

۴. القرآن والإخبار بالغيب

أخبر القرآن الكريم في عدّة من آياته عن أُمور مهمّة، تتعلّق بما يأتي من الأنباء والحوادث. وقد كان في جميع ما أخبر به صادقاً، لم يخالف في شيء منها. ولا شك في أنّ هذا من خوارق العادات. ثمّ الإخبار عنها على وجه الجزم، مع أنّها ترجع إلى مرضات اللّٰه تعالى ومباغضة الشيطان وحزبه يكشف عن أنّ هذه الإنباءات لم تكن إلّا بوحي من اللّٰه تعالى، وإليك نماذج من ذلك:

۱. ﴿وَإِذْيَعِدُكُمُ اللّٰه إِحْدَى الطّائِفَتين أَنَّها لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَيَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ﴾.[2]

قد نزلت هذه الآية في وقعة بدر وقد تحقّقت كما أخبرت، ونصر اللّٰه المؤمنين مع قلّة عددهم وعدّتهم على أعدائهم المشركين مع كثرتهم عدّة وعُدّة، وقطع دابر الكافرين.

۲. ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَر وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ* إِنّا كَفَيْناك الْمُسْتَهْزِئينَ* الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللّٰهِ إِلهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾.[3]

والآيات نزلت في بدء الدعوة الإسلامية وكان الإخبار عن ظهور النبي ﷺ ونصرة اللّٰه له، وخذلانه للمشركين الّذين استهزأوا بنبوّته، واستخفّوا بأمره، في زمان لم يخطر فيه على بال أحد من الناس، وقد وقع وتحقّق جميع ذلك.

ونظير هذه الآيات قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلى الدِّين

---

۱. راجع: البيان، ص ۵۸ـ ۶۶.
۲. الأنفال: ۷.
۳. الحجر: ۹۴ـ ۹۶.

كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.[١]

٣. ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ* فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ* فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلّٰهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ* بِنَصْرِ اللّٰهِ...﴾.[٢]

ينقل التاريخ أنّ دولة الروم ـ وكانت دولة مسيحية ـ انهزمت أمام دولة الفرس ـ وهي وثنية ـ بعد حروب طاحنة بينهما سنة (٦١٤/م) فاغتمّ المسلمون وفرح المشركون؛ لكونها هزيمة لدولة إلهيّة أمام دولة وثنية. فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمات تنبئ بأنّ هزيمة الروم هذه سيعقبها انتصار لهم في بضع سنين، (وهي مدّة تتراوح بين ثلاث سنوات وتسع) تنبّأ بذلك، وكانت المقدمات والأسباب على خلافه؛ لأنّ الحروب الطاحنة أنهكت الدولة الرومانية وكانت دولة الفرس قويّة منيعة وزادها الانتصار الأخير قوّة ومنعة. ولكن اللّٰه تعالى أنجز وعده، وحقّق تنبّوء القرآن في بضع سنين، فانتصر الروم سنة ٦٢٢/م الموافقة للسنة الثانية للهجرة.

٤. أخبر القرآن برجوع النبيّ الأكرم ﷺ والمؤمنين إلى مكّة بعد الهجرة آمنين في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ﴾.[٣] وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ انْ شاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخافُونَ﴾.[٤]

٥. أخبر بأنّ الوحي القرآني لا تناله يد التحريف، وأنّ اللّٰه سبحانه يحفظه عن الحدثان، فلا يبتلى القرآن بما ابتلي به كتب الأنبياء السابقين؛ حيث قال: ﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَإِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾.[٥]

٦. أخبر النبيّ الأكرم ﷺ بكثرة الذرية وأنّ شانئ النبيّ هو الأبتر، في قوله: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ

١. الصف: ٩.
٢. الروم: ٢ـ٥.
٣. القصص: ٨٥.
۴. الفتح: ٢٧.
۵. الحجر: ٩.

الرَّحْمن الرّحِيم * إنّا أَعْطَيْناك الْكَوثَر* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَر* إنَّ شانِئَك هُوَ الأَبْتَر﴾[۱] يقول الرازي: «فانظر كم قتل من أهل البيت، ثمّ العالم ممتلئ منهم، ولم يبق من بني أُميّة أحد يعبأ به، ثمّ انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا، والنفس الزكية، وأمثالهم عليهم السلام».[۲]

هذه نماذج من تنبوّات الذكر الحكيم، وهناك نماذج أُخرى يطول البحث بذكرها.[۳]

۵. القرآن و قصص الماضين

قد أخبر القرآن بكثير من قصص الأوّلين وسير الماضين وأحاديث المتقدّمين من الأنبياء وأُممهم، ولم يكن في الجزيرة العربية من يكون له علم بالحوادث الماضية سوى أهل الكتاب؛ ولكن حكايات القرآن لتلك القصص، يعارض ما لدى أهل الكتاب ـ على ما في العهدين ـ في الغالب، فلم يكونوا هم المصدر لعلم النبيّ صلى الله عليه وآله بهذه القصص. والغرض من حكايتها ـ كما صرّح به القرآن نفسه ـ هو العبرة بحال الماضين برفض الإستكبار والعناد، والإتراف والإسراف، والبغي والظلم، وحثّ الناس إلى التوحيد والعدل والعفّة والسداد، وهذه غايات إلهية تعارض ما يتوخّاه إبليس وحزبه. فتوهّم كون إبليس هو المصدر لهذه الإخبارات في غاية السقوط، فليس إلّا إخباراً بوحي من اللّه سبحانه.

۶. القرآن وأسرار الكون

أخبر القرآن الكريم في غير واحدة من آياته عمّا يتعلّق بسنن الكون ونواميس الطبيعة،

---

۱. سورة الكوثر.
۲. مفاتيح الغيب، ج ۳۲، ص ۱۲۴.
۳. راجع: مفاهيم القرآن، ج ۳، ص ۳۵۹ـ ۳۹۷.

ممّا لا سبيل إلى العلم به في بدء الإسلام إلّا من ناحية الوحي الإلهي. وبعض هذه القوانين وإن علم بها اليونانيون في تلك العصور أو غيرهم ممّن لهم سابق معرفة بالعلوم، إلّا أنّ الجزيرة العربية كانت بعيدة عن العلم بذلك، وإنّ فريقاً ممّا أخبر به القرآن لم يتضح إلّا بعد توفّر العلوم وكثرة الاكتشافات. وقد أخذ القرآن بالحزم في إخباره عن هذه الأُمور، فصرّح ببعضها حيث يحسن التصريح، وأشار إلى بعضها حيث تحمد الإشارة؛ لأنّ بعض هذه الأشياء ممّا يستعصي على عقول أهل ذلك العصر، فكان من الرشد أن يشير إليها إشارة تتّضح لأهل العصور المقبلة حين يتقدّم العلم، وتكثر الاكتشافات. وإليك نزراً من هذه الآيات؛

١. قوله تعالى: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾.[1]

دلّت هذه الآية الكريمة على أنّ لكلّ ما ينبت في الأرض وزن خاص. وقد ثبت أخيراً أنّ كلّ نوع من أنواع النبات مركب من أجزاء خاصّة على وزن مخصوص، بحيث لو زيد في بعض أجزائه أو نقص، لكان ذلك مركّباً آخر.

٢. قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾.[2]

إنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ الرياح من عوامل اللقاح. وقد اكتشف العلم الحديث أنّ في عالم النبات أيضاً تقع عملية اللقاح، كما في عالم الحيوان. وأنّ اللقاح قد يكون بسبب الرياح؛ وهذا كما في المشمش والصنوبر والرمان والبرتقال والقطن، ونباتات الحبوب وغيرها. فإذا نضجت حبوب الطلع انفتحت الأكياس وانتثرت خارجها محمولة على أجنحة الرياح فتسقط على مياسم الأزهار الأُخرى عفواً.

٣. قد أشار القرآن إلى أنّ سنّة الزواج لا يختصّ بالحيوان في عدّة من آياته؛ نظير قوله: ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمراتِ جَعَلَ فِيها زَوجَيْنِ اثْنَينِ﴾.[3]

---

١. الحجر: ١٩.

٢. الحجر: ٢٢.

٣. الرعد: ٣.

. . . .

٤. قوله سبحانه: ﴿الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً﴾.[1]

إنّ الآية تشير إلى حركة الأرض إشارة جميلة لم تتّضح إلّا بعد قرون. فقد استعار للأرض لفظ المهد الّذي يعمل للرضيع، يهتزّ بنعومة لينام فيه مستريحاً هادئاً، وكذلك الأرض مهد البشر وملائمة لهم من جهة حركتها الوضعية والإنتقالية.

تشير الآية إلى حركة الأرض، إشارة جميلة ولم تصرّح بها؛ لأنّها نزلت في زمان أجمعت عقول البشر فيه على سكونها. حتّى أنّه كان يعد من الضروريات الّتي لا تقبل التشكيك. حتّى أنّ الحكيم غاليلة حيث اجترأ بعد الألف الهجري فأثبت الحركتين الوضعية والانتقالية للأرض، أهانوه واضطهدوه حتى قارب الهلكة، ثمّ سجن طويلاً مع جلالته وحقوقه العلمية.

٥. قوله تعالى: ﴿وَأَورَثْنَا الْقَومَ الَّذينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الارْضِ وَمَغارِبها﴾[2]، ونظيرها آيات أُخرى تدلّ على أنّ للأرض مشارق ومغارب[3] فهذه الآيات تشير إلى كروية الأرض، فإنّ طلوع الشمس على أيّ جزء الكرة الأرضية يلازم غروبها عن جزء آخر، فيكون تعدّد المشارق والمغارب واضحاً لا تكلّف فيه ولا تعسّف.

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «صحبني رجل كان يمسي بالمغرب ويغلس بالفجر وكنت أنّا أُصلّي المغرب إذا غربت الشمس، وأُصلّي الفجر إذا استبان لى الفجر، فقال له الرجل ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فانّ الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنّا، وهي طالعة على قوم آخرين بعد، فقلت: إنّما علينا أن نصلّي إذا وجبت الشمس عنّا وإذا طلع الفجر عندنا، وعلى أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم».[4]

يستدلّ الرجل على مراده باختلاف المشرق والمغرب الناشئ عن استدارة الأرض؛ ويقرّه

١. طه: ٥٣.
٢. الأعراف: ١٣٧.
٣. الصافات: ٥، المعارج: ٤٠.
٤. الوسائل، ج ٣، ص ١٣١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الحديث ٢٢.

قال: والنسخُ (۹) تابعٌ للمصالح.

الإمام عليه السلام على ذلك، ولكن ينبّهه على وظيفته الدينية.[۱]

وهاهنا نكتة وهي أنّ القرآن ليس كتاباً يعالج قضايا العلوم الطبيعية، وإنّما يتعرّض لبعض القوانين السائدة على الكون، لأجل غايات عالية تتّصل بما هو الهدف الأعلى للقرآن الكريم؛ أعني هداية الإنسان إلى طريق الحقّ في مجال العقيدة والعمل. وعلى ذلك، فلا يصحّ لنا الإكثار من هذا الإعجاز، وتطبيق الآيات على القوانين العلمية، حتّى وإن لم تكن ظاهراً فيها. فما يرى من الإسراف في بعض التفاسير في هذا المجال، ليس بمرضيّ عند من يقف في تفسير القرآن الكريم على باب النصّ من نفس الكتاب، أو الأثر المأثور من صاحب الشريعة وآله (صلوات اللّٰه عليهم).

(۹) النسخ في اللغة بمعنى النقل والإزالة. يقال: نسخت الشمس الظلَّ، والشيب الشباب، أي أزاله؛ ونسخت حكمه بحكم فلان، أي أزلته به؛ ونسخت الريح آثار الدار، أي غيّرتها؛ وفلان نسخ الكتاب، أي نقل صورته إلى كتاب آخر؛ ونسخت كتابي من كتاب فلان، أي اكتتبته عنه حرفاً بحرف. والنسخ قسم من التناسخ ويفسّر بنقل النفس الناطقة من بدن إنساني إلى بدن إنساني، وتناسخ الأُمّة والقرون مُضيّ قوم بعد قوم يخلفهم.[۲]

ومادّة النسخ قد وردت في القرآن الكريم أربع مرّات وهي:

۱. ﴿مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهٰا أَوْ مِثْلِهٰا﴾.[۳]

۲. ﴿وَمٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاٰ نَبِيٍّ إِلّٰا إِذٰا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مٰا يُلْقِي الشَّيْطٰانُ...﴾.[۴]

۳. ﴿إِنّٰا كُنّٰا نَسْتَنْسِخُ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.[۵]

---

۱. راجع: البيان، ص ۷۴ـ ۷۵.
۲. أقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۲۹۴؛ المفردات للراغب، ص ۴۹۰.
۳. البقرة: ۱۰۶.
۴. الحج: ۵۲.
۵. الجاثية: ۲۹.

أقول: هذا إشارة إلى الردّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسىٰ عليه السلام. قالوا: لأنّ النسخ باطل (١٠)؛ إذ المنسوخ إن كان مصلحة، قبح النهي عنه، وإن كان مفسدة، قبح الأمر به؛ وإذا بطل النسخ، لزم القول بدوام شرع موسىٰ عليه السلام.

---

٤. ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَفي نُسْخَتِها هُدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾.[1]

والنسخ في الإصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده و زمانه، سواء كان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، وسواء كان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأُمور التي ترجع إلى اللّٰه تعالى بما أنّه شارع. وهذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط.

ثمّ إنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ المصطلح في شيء؛ كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع مالكية شخص لما له بسبب موته. فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمّى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد.[2]

(١٠) لا ريب في أنّ النسخ في التشريع ليس من الممتنعات الذاتية؛ إذ تعدّد زمان الحكمين يدفع شبهة التناقض في الإثبات والرفع، لكن قد يتوهّم أنّ هذا يستلزم محالاً في حقّ اللّٰه تعالى، لأحد الوجهين:

١. لزوم العبث والسفه في حقّه تعالى إذا لم يكن لحكمه المنسوخ أو الناسخ مصلحة وملاك.

٢. لزوم الجهل في حقّه سبحانه إذا لم يكن عالماً بأنّ مصلحة الحكم المنسوخ كانت محدودة بزمان خاصّ. وهذا هو البداء المستحيل في حقّه تعالى.

وهذه هي شبهة اليهود القائلين بامتناع النسخ في الشريعة. ويظهر من بعض

---

١. الأعراف: ١٥۴.

٢. البيان في تفسير القرآن، ص ٢٧٧ـ ٢٧٨.

وتقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات وتختلف باختلاف المكلّفين، فجاز أن يكون الحكم المعيَّن مصلحة لقوم في زمان، فيؤمر به؛ ومفسدة لقوم في زمان آخر، فينهىٰ عنه.

الروايات أنّ اليهود إنّما طرحوا شبهة امتناع النسخ لأوّل وهلة حين تبدّلت قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى الكعبة المعظمة. روى الطبرسي عن الإمام العسكري عليه السلام قال: «جاء قوم من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا محمّد صلى الله عليه وآله هذه القبلة بيت المقدس، قد صلّيت إليها أربعة عشر سنة، ثمّ تركتها الآن، أفحقّاً كان ما كنت عليه، فقد تركته إلى باطل؛ أو باطلاً كان ذلك فقد كنت عليه طول هذه المدّة. فما يؤمننا أن تكون الآن على باطل؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

بل ذلك كان حقّاً وهذا حقّ. يقول الله: ﴿قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهدي مَنْ يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيم﴾؛[1] إذا عرف صلاحكم أيّها العباد في استقبالكم المشرق، أمركم، فلا تنكروا تدبير الله في عباده وقصده إلى مصالحكم.

فقالوا يا محمد: أفبدا لربّك فيما كان من أمرك به بزعمك من الصلاة إلى بيت المقدس حتى نقله إلى الكعبة؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

ما بدا له عن ذلك؛ فإنّه العالم بالعواقب والقادر على المصالح. لا يستدرك على نفسه غلطاً ولا يستحدث رأياً بخلاف المتقدّم، جلّ عن ذلك، ولا يقع عليه أيضاً مانع يمنعه من مراده، وليس يبدو إلّا لمن كان هذا وصفه، وهو عزّوجلّ يتعالى عن هذه الصفات علوّاً كبيراً. أليس الله يُمرض ثمّ يُصحّ، ويُصحّ ثمّ يُمرض، أبدا له في ذلك؟ أليس يُحيي ويُميت، أبدا له في كلّ واحد من ذلك؟ قالوا لا. قال صلى الله عليه وآله: فكذلك الله تعبّد نبيه محمّداً صلى الله عليه وآله بالصلاة إلى الكعبة بعد أن كان تعبّده بالصلاة إلى بيت المقدس وما بدا له في الأوّل.

---

۱. البقرة: ۱۴۲.

ثمّ قال ﷺ: يا عباد اللّه أنتم كالمرضى واللّه ربّ العالمين كالطبيب؛ فصلاح المرضى، فيما يعلمه الطبيب ويدبّره به، لا فيما يشتهيه المريض ويقترحه. الا فسلّموا للّه قال: أمره تكونوا من الفائزين».[١]

وهذا الاحتجاج من النبيّ الأكرم ﷺ يبيّن لنا أنّ النسخ في التشريع لا يستلزم محذوراً؛ فليس تشريعه تعالى جزافاً بلا ملاك، ولا يبدو في علمه ورأيه تعالى، بل الحكم في تغيّره وثباته تابع لما فيه من الملاك والمصلحة، وهذا التبدّل والتغيّر إنّما يطرأ على العباد، واللّه سبحانه عالم بذلك أزلاً، فالحكم في الحقيقة ونفس الأمر وضع موقّتاً ومحدوداً حسب محدودية الملاك والمصلحة الموجودة في متعلّقه، ولكنّه تعالى لم يبيّن أمده للمكلّفين لمصلحة عائدة إلى المكلّفين في ذلك، فزعموا أنّه مؤبّد أخذاً بظاهر الخطاب.

يقول العلاّمة البلاغي في ذلك: «النسخ في الإصطلاح، هو رفع اللّه الحكم الشرعي بتشريع حكم آخر مخالف له. وحقيقته هو أنّ اللّه اللطيف بعباده العليم بأحوالهم ومصالحهم في جميع الأزمنة وتقلّبات الأُمور قد يشرّع حكماً باعتبار مصلحة يعلم أنّ لها أمداً منتهياً وحدّاً محدوداً، إلّا أنه ـ جلّت حكمته ـ لم يبيّن حدّه لعباده وإن كان مخزوناً في علمه؛ فإذا انقضى أمد تلك المصلحة وأمد الحكم المنبعث عنها، شرّع الحكم الثاني على مقتضى المصلحة المتجدّدة.

فقولنا: النسخ رفع الحكم الأوّل، إنّما هو تسامح في الكلام باعتبار دلالة دليله في ظاهر الحال على بقائه في جميع الأزمان، وإلّا فالحكم الأوّل مرتفع في الواقع بنفس انتهاء مصلحته المحدود بحدّها عند اللّه.

ولا ينبغي أن يتوهّم ذو شعور بأنّ القائلين بإمكان النسخ في الشرائع ووقوعه يقولون بأنّ

---

١. الاحتجاج، ص ۴۱ ـ ۴۲، بتلخيص.

قال: وقد وَقَعَ (۱۱) حيث حرَّم علىٰ نوح بعضَ ما أحلَّ لمن تقدَّمه ، وأوجبَ الختانَ بعد تأخيره، وحرّم الجمع بين الأُختين، وغير ذلك من الأحكام.

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ؛ فإنّه بيّن أوّلاً جواز وقوعه وهاهنا بيّن وقوعه في شرعهم، وذلك في مواضع:

منها: أنّه قد جاء في التوراة أنّ اللّٰه تعالىٰ قال لآدم وحوّاء عليهما السلام: قد أبحت لكما كلّ ما دبّ علىٰ وجه الأرض، فكانت له نفس حيّة.

و ورد فيها أنّه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا؛ فحرّم علىٰ نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام.

اللّٰه يريد في أوّل تشريع الحكم دوامه أبد الآباد ثمّ يعدل عن ذلك ويشرّع حكماً آخر؛ تعالى اللّٰه عن ذلك».[1]

(۱۱) إنّ النسخ واقع في الشرائع الإلهية بلا ريب، وهناك نماذج منه في الشريعة الإسلامية، ولكن دراستها خارجة عن غرض هذا البحث.[2] فلنذكر نماذج ممّا جاء في التوراة. فقد أشار المصنّف إلى ثلاثة موارد من النسخ في شريعة التوراة وأوضحها الشارح وهي:

۱. تحريم بعض الحيوانات على نوح عليه السلام، مع أنّها كانت مباحة لآدم عليه السلام.

۲. تجويز تأخير الختان لنوح عليه السلام إلى وقت الكبر، وتحريمه على غيره من الأنبياء.

۳. تجويز الجمع بين الأُختين لآدم عليه السلام، وتحريمه على موسى عليه السلام.

أقول: لم نجد ذكراً لإباحة جميع الحيوانات لآدم في سفر التكوين من التوراة، ولكن جاء في موارد منها[3] أنّ البهائم، منها طاهر ومنها غير طاهر؛ والظاهر أنّ المراد من الطاهر ما يجوز أكله، وما ليس بطاهر ما لا يجوز أكله؛ ثمّ جاء في مورد أنّ اللّٰه تعالى أباح لنوح عليه السلام كلّ دابّة

---

۱. الهدى إلى دين المصطفى، ج ۱، ص ۲۴۷ـ ۲۴۸.

۲. راجع: في ذلك كتب أُصول الفقه والتفسير، منها: البيان في تفسير القرآن، ص ۲۸۴ـ ۳۸۱.

۳. سفر التكوين، الباب ۷، الرقم ۲ و ۸ والباب ۸، الرقم ۲۰.

. . . .

ذات حياة تدبّ في الأرض؛[۱] ثمّ نسخت التوراة هذه الإباحة العامّة وحرّمت كثيراً من الحيوانات؛[۲] كما أنّ المذكور في التوراة في مسألة الجمع بين الأُختين هو أنّ يعقوب تزوج براحيل على أُخته ليئة، وهذا دليل على إباحته في شريعته؛ ولكن التوراة حرّمته.[۳]

وهناك نماذج أُخرى كثيرة من النسخ في التوراة أحصاها جماعة من المحقّقين، كالشيخ رحمة اللّٰه بن خليل الهندي في كتاب *إظهار الحقّ* والإمام البلاغي في كتاب *الهدى إلى دين المصطفى* والمحقّق الخوئي في كتاب *البيان في تفسير القرآن*. نأتي بما ذكره الأخير، وهي سبعة، حتّى يتمّ العدد مع ما جاء في الكتاب عشرة كاملة وهي:

٤. فقد جاء في الاصحاح الرابع من سفر العدد (عدد ۲ ـ ۳):

«خذ عدد بني قهات من بين بني لاوي حسب عشائرهم، وبيوت آبائهم من ابن ثلاثين سنة فصاعداً إلى ابن خمسين سنة، كلّ داخل في الجند ليعمل عملاً في خيمة الاجتماع».

وقد نسخ هذا الحكم، وجعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ خمس وعشرين سنة بما في الاصحاح الثامن من هذا السفر (عدد ۲۳ و ۲٤): «وكلم الرب موسى قائلاً هذا ما للاويين من ابن خمس وعشرين سنة فصاعداً، يأتون ليتجندوا أجناداً في خدمة خيمة الاجتماع».

ثمّ نسخ ثانياً: فجعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ عشرين سنة بما جاء في الاصحاح الثالث والعشرين من أخبار الأيام الأوّل (عدد ۲٤، ۳۲): «هؤلاء بنو لاوي حسب بيوت آبائهم رؤوس الآباء حسب إحصائهم في عدد الأسماء، حسب رؤوسهم عامل العمل لخدمة بيت الرب من ابن عشرين سنة فما فوق... وليحرسوا حراسة خيمة الإجتماع وحراسة القدس».

٥. وجاء في الإصحاح الثامن والعشرين من سفر العدد (عدد ۳ـ ۷):

---

۱. سفر التكوين، الباب ۹، الرقم ۳.

۲. سفر التثنية،الباب ۱۴ و سفر اللاويين، الباب ۱۱.

۳. سفر التكوين، الباب ۲۹، الرقم ۲۳، ۲۰ و سفر اللاويين، باب ۱۸، الرقم ۱۸.

ومنها: أنّه أباح نوحاً عليه السلام تأخير الختان إلىٰ وقت الكبر، وحرّمه علىٰ غيره من الأنبياء.

وأباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلىٰ حال كبره، وحرّم علىٰ موسىٰ عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام.

ومنها: أنّه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأُختين، وحرّمه علىٰ موسىٰ عليه السلام.

«وقل لهم هذا هو الوقود الذي تقربون للرب، خروفان حوليان صحيحان، لكلّ يوم محرقة دائمة، الخروف الواحد تعمله صباحاً، والخروف الثاني تعمله بين العشاءين، وعشر الايفة من دقيق ملتوت بربع الهين من زيت الرضّ تقدمة وسكيبها ربع الهين للخروف الواحد».

وقد نسخ هذا الحكم وجعلت محرقة كلّ يوم حمل واحد حولي في كلّ صباح، وجعلت تقدمته سدس الايفة من الدقيق، وثلث الهين من الزيت بما جاء في الاصحاح السادس والأربعين من كتاب حزقيال (عدد ١٣ـ ١٥): «وتعمل كلّ يوم محرقة للرب حملاً حولياً صحيحاً صباحاً صباحاً تعمله، وتعمل عليه تقدمة صباحاً صباحاً سدس الايفة، وزيتاً ثلث الهين لرشّ الدقيق تقدمة للرب فريضة أبدية دائمة، ويعملون الحمل والتقدمة والزيت صباحاً صباحاً محرقة دائمة».

٦. وجاء في الاصحاح الثامن والعشرين من سفر العدد أيضاً (عدد ٩ ـ ١٠):

«وفي يوم السبت خروفان حوليان صحيحان، وعشران من دقيق ملتوت بزيت تقدمة مع سكيبه، محرقة كلّ سبت، فضلاً عن المحرقة الدائمة وسكيبها».

وقد نسخ هذا الحكم وجعلت محرقة السبت ستة حملان وكبش، وجعلت التقدمة إيفة للكبش، وعطية يد الرئيس للحملان، وهين زيت للايفة بما جاء في الاصحاح السادس والأربعين من كتاب حزقيال أيضاً (عدد ٤، ٥): «والمحرقة التي يقرّبها الرئيس للرب في يوم السبت ستة حملان صحيحة، وكبش صحيح، والتقدمة إيفة للكبش، والحملان تقدمة عطية يده، وهين زيت للايفة».

قال: وخَبَرُهم عن موسىٰ عليه السلام بالتأبيد مختلقٌ، ومع تسليمه لا يدلُّ على المراد قطعاً.

---

٧. وجاء في الاصحاح الثلاثين من سفر العدد(عدد ٢):

«إذا نذر رجل نذراً للرب، أو أقسم أن يلزم نفسه بلازم فلا ينقض كلامه، حسب كلّ ما خرج من فمه يفعل».

وقد نسخ جواز الحلف الثابت بحكم التوراة بما جاء في الاصحاح الخامس من إنجيل متى (عدد ٣٣،٣٤): «أيضاً سمعتم انّه قيل للقدماء لا تحنث، بل أوفِ للرب أقسامك. وأمّا أنا فأقول لكم لا تحلفوا ألبتة».

٨. وجاء في الاصحاح الحادي والعشرين من سفر الخروج (عدد ٢٣ـ ٢٥):

«وإن حصلت أذيّة تعطي نفساً بنفس، وعيناً بعين وسنّاً بسنّ ويداً بيد ورجلاً برجل و كيّاً بكيّ وجرحاً بجرح ورضّاً برضّ».

وقد نسخ هذا الحكم بالنهي عن القصاص في شريعة عيسى عليه السلام بما جاء في الاصحاح الخامس من إنجيل متى (عدد ٣٨): «سمعتم أنّه قيل عين بعين وسنّ بسنّ، وأمّا أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرّ، بل من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً».

٩. وجاء في الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين (عدد ١٠) في قول اللّه لإبراهيم عليه السلام:

«هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك، يختتن منكم كلّ ذكر».

وقد جاء في شريعة موسى إمضاء ذلك، ففي الاصحاح الثاني عشر من سفر الخروج (عدد ٤٨ـ ٤٩): «وإذا نزل عندك نزيل، وصنع فصحاً للرب فليختتن منه كلّ ذكر. ثمّ يتقدم ليصنعه، فيكون كمولود الأرض، وأمّا كلّ أغلف فلا يأكل منه، تكون شريعة واحدة لمولود الأرض، وللنزيل النازل بينكم».

وجاء في الاصحاح الثاني عشر من سفر اللاويين (عدد ٢، ٣): «إذا حبلت امرأة وولدت

أقول: إنّ جماعة [١٢] **من اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلاً ومنعوا من نسخ شريعة موسىٰ عليه السلام. وتمسّكوا بما روي عن موسىٰ عليه السلام أنّه قال: «تمسّكوا بالسبت أبداً»، والتأبيد يدلّ على الدوام، ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوّة محمد صلى الله عليه وآله .**

ذكراً تكون نجسة سبعة أيام، كما في أيام طمث علتها تكون نجسة، وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته».

وقد نسخ هذا الحكم، ووضع ثقل الختان عن الأُمّة بما جاء في الاصحاح الخامس عشر من أعمال الرسل (عدد ٢٤ـ ٣٠) وفي جملة من رسائل بولس الرسول.

١٠. وجاء في الاصحاح الرابع والعشرين من التثنية (عدد ١ـ٣):

«إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها، فإن لم تجد نعمة في عينيه، لأن وجد فيها عيب شيء، وكتب لها كتاب طلاق ودفعه إلى يدها، واطلقها من بيته، ومتى خرجت من بيته، ذهبت وصارت لرجل آخر؛ فإن أبغضها الرجل الآخر وكتب لها كتاب طلاق، ودفعه إلى يدها وأطلقها من بيته، أو إذا مات الرجل الأخير الذي اتخذها له زوجة، لا يقدر زوجها الأوّل الذي طلقها أن يعود يأخذها، لتصير له زوجة».

وقد نسخ الإنجيل ذلك وحرّم الطلاق بما جاء في الاصحاح الخامس من متى (عدد ٣١ـ٣٢): «وقيل من طلّق امرأته فليعطها كتاب طلاق؛ وأمّا أنا، فأقول لكم إنّ من طلّق امرأته إلّا لعلّة الزنا، يجعلها تزني، ومن يتزوّج مطلقّة، فإنّه يزني.»

وقد جاء مثل ذلك في الاصحاح العاشر من مرقس عدد (١١، ١٢) والاصحاح السادس عشر من لوقا (عدد١٨).

وفيما ذكرناه كفاية لمن ألقى السمع وهو شهيد. ومن أراد الاطلاع على أكثر من ذلك، فليراجع كتابي *إظهار الحقّ والهدى إلى دين المصطفى*.

(١٢) إنّ جماعة من اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلاً ولكن منعوه شرعاً لما رووا في ذلك أنّ موسى عليه السلام قال: «شريعتي مؤبّدة لا تنسخ» و «تمسّكوا بالسبت أبداً» و «تمسّكوا بالسبت

والجواب في وجوه: الأوّل: أنّ هذا الحديث مختلق، ونسب إلى ابن الراوندي.

الثاني: لو سلّمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم؛ لأنّ بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتىٰ لم يبق منهم من يوثق بنقله.

عهد اليكم ولذريّتكم الدهر، أو ما دامت السماوات والأرض».[1]

وعلى هذا، فلا يجوز تصديق من جاء بنسخ ذلك.

وأجاب عنه المصنف بوجهين، و زاد عليهما الشارح وجهاً آخر فصارت ثلاثة أوجه وهي:

١. الحديث مختلق

إنّ هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي، وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتوفى سنة ٢٤٥ أو ٢٩٨هـ والجماعة المنسوبة إليه تسمّى الراوندية، وراوند ناحية بنيسابور، والرجل ـ كما قالوا ـ لم يكن له رأي ومذهب ثابت، كان من المعتزلة، ثمّ مال إلى التشيّع وكتب في نقض المعتزلة وإبرام التشيع رسالات؛ وعند الجمهور من أهل السنة يرمى بالزندقة والإلحاد؛ لكن الشهرستاني عدّه من علماء الإمامية ومصنّفيهم.[2]

وقد اختلفت كلمات الأعلام من الإمامية فيه. فبعضهم، كالسيد المرتضى، دافع عنه وقال إنّما عمل الكتب التي قد شنّع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليبيّن لهم عن استقصاء نقصانها وكان يتبرّأ منها تبرّؤاً ظاهراً، وبعضهم كابن شهر آشوب، قال: هو مطعون جدّاً.[3]

ثمّ إنّ الدليل على اختلاق هذا الحديث ـ على فرض دلالته على أنّ شريعة موسى غير منسوخة أبداً ـ ما ورد في العهدين من البشارات للنبيّ الأكرم ﷺ. وقد قام ثلّة من علماء

---

١. المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٤٣٠.

٢. الملل والنحل، ج ١، ص ١٩٠.

٣. المحدّث القمي، لاحظ: الكنى والألقاب.

الثالث: أنّ لفظة التأبيد لا تدلّ على الدوام قطعاً، فإنّها قد وردت في التوراة لغير الدوام، كما في العبد أنّه يستخدم ستّ سنين، ثم يعرض عليه العتق في السابعة، فإن أبى العتق ثقبت أذنه واستخدم أبداً، وفي موضع آخر، يستخدم خمسين سنة.

وأُمروا في البقرة الّتي كلِّفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنّة أبداً؛ ثم انقطع تعبّدهم بها.

وفي التوراة: قرّبوا إليّ كل يوم خروفين: خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم؛ وانقطع تعبّدهم به.

الاسلام بجمع هذه البشارات.[1] وقد احتجّ الإمام الرضا عليه السلام في مناظرة بينه و بين رأس الجالوت العالم المسيحي بنماذج من هذه النصوص، فحين سأله رأس الجالوت وقال: من أين تثبت نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله؟ قال الرضا عليه السلام: شهد بنبوّته صلى الله عليه وآله موسى بن عمران عليه السلام وعيسى بن مريم وداود خليفة الله عزّ وجلّ في الأرض.

فقال رأس الجالوت: أثبت قول موسى بن عمران.

قال الرضا عليه السلام: هل تعلم يا يهودي أنّ موسى أوصى بني إسرائيل، فقال لهم: إنّه سيأتيكم من إخوتكم فيه فصدّقوا، ومنه فاسمعوا[2]. فهل تعلم لبني إسرائيل إخوة غير ولد إسماعيل إن كنت تعرف قرابة إسرائيل من إسماعيل والنسب الّذي بينهما من قبل إبراهيم عليه السلام.

فقال رأس الجالوت: هذا قول موسى لاندفعه.

فقال الرضا عليه السلام: هل جاءكم من إخوة بني إسرائيل نبيّ غير محمّد صلى الله عليه وآله.

قال: لا.

فقال عليه السلام: أو ليس قد صحّ هذا عندكم؟

قال: نعم، ولكنّي أُحبّ أن تصحّحه لي من التوراة.

فقال الرضا عليه السلام: هل تنكر أنّ التوراة تقول لكم: جاء النور من جبل طور سينا، وأضاء لنا

---

۱. راجع: قائمة الكتب المؤلفة في هذا الصدد، التوحيد والتثليث، ص ۹۳ وبعدها.

۲. سفر التثنية، الباب۱۸، الرقم۱۵و۱۸.

وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدلّ على الدوام، انتفت دلالته هنا قطعاً. أقصىٰ ما في الباب: أنّه يدلّ ظاهراً، لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلّة المعارضة لها.

من جبل ساعير، واستعلن علينا من جبل فاران؟

قال رأس الجالوت: أعرف هذه الكلمات وما أعرف تفسيرها.

قال الرضا عليه السلام: أنا أخبرك به. أمّا قوله جاء النور من جبل طور سينا، فذلك وحي اللّه تبارك وتعالى الّذي أنزله على موسى عليه السلام على جبل طور سيناء. وأمّا قوله: وأضاء لنا من جبل ساعير، فهو الجبل الّذي أوحى اللّه عزّوجلّ إلى عيسى بن مريم عليه السلام، وهو عليه. وأمّا قوله: واستعلن علينا من جبل فاران، فذلك جبل من جبال مكّة بينه و بينها يوم.

إلى غير ذلك من الموارد التي احتجّ بها الإمام عليه السلام على رأس الجالوت في تلك المناظرة.[1]

٢. الحديث ليس بمتواتر

قال الشارح العلاّمة : «الثاني: لو سلّمنا نقله، لكن اليهود انقطع تواترهم؛ لأنّ بخت نصّر استأصلهم وأفناهم، حتّى لم يبق منهم من يوثق بنقله»، وبخت نصّر هذا، كان من ملوك بابل الّذي فتح بلاد اليهود وخرّب هيكلهم وأحرق كتبهم وقتل رجالهم وسبى نسائهم وذراريهم والباقين من ضعفائهم وسيّرهم معه إلى بابل، فبقوا هنالك ما يقرب من قرن، ثمّ لمّا فتح كورش ملك إيران بابل، شفع لهم عنده عزرا (عزير)، وكان ذا وجه عنده، فأجاز له أن يعيد اليهود إلى بلادهم، وأن يكتب لهم التوراة ثانياً بعد ما افتقدوا نسخها. وكان ذلك في حدود سنة ٤٥٧ قبل المسيح على ما ذكروا، فراجت بينهم ثانياً ما جمعه عزرا من التوراة وإن كانوا افتقدوا أيضاً في زمن انتيوكس، صاحب سورية الّذي فتح بلادهم حدود سنة ١٦١ق م، و تتبع مساكنهم، فأحرق ما وجده من نسخ التوراة، وقتل من وجدت عنده أو أخذت عليه،

---

١. راجع: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ۴۲۷ـ ۴۲۸.

قال: والسمعُ (۱۳) دلّ علىٰ عموم نبوّته ﷺ .

على ما في كتب التاريخ.[1]

۳.التأبيد ليس نصّاً في الدوام عمومية نبوّة الرسول الأكرم(ص)

قال الشارح:«الثالث: إنّ لفظة التأبيد لا تدلّعلى الدوام قطعاً. فإنّها قد وردت في التوراة لغير الدوام» واستشهد بالموارد التالية:

۱. ورد فيها في العبد أنّه يستخدم ست سنين، ثمّ يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق، ثقب أذنه واستخدم أبداً؛ وفي موضع آخر جاء «يستخدم خمسين سنة»، فاستعمل كلمة الأبد وأريد منها خمسون سنة.

۲. أمروا في البقرة الّتي كلّفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبداً، ثمّ انقطع تعبّدهم بها؛ فأريد من لفظة الأبد غير الدوام.

۳. جاء في التوراة قرّبوا إلى كلّ يوم خروفين، خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لأعقابكم، ثمّ انقطع تعبّدهم به؛ فاستعمل لفظ الأبد في غير الدوام.

وهذه النماذج ونحوها يدلّ على أنّ لفظ التأبيد ليس نصّاً في الدوام، غاية ما في الباب أنّها من الألفاظ الظاهرة في الدّوام، فلا يكون معارضاً للأدلّة القاطعة الدالّة على خلافه، كالموارد المتقدّمة؛ فليكن لفظ التأبيد في حديث السبت من هذا القبيل.

(۱۳) دلّت الآيات القرآنية على أنّ النبيّ الأكرم ﷺ بعث إلى جميع البشر لا العرب خاصّة وإليك فيما يلي نماذج من هذه النصوص:

۱. ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرآنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[2] فالآية تدلّ على عموم رسالته بالقرآن لكلّ من سمعه منه أو سمعه من غيره إلى يوم القيامة؛ وقد قيل: ﴿لأُنْذِرَكُمْ بِهِ﴾ ولم يقل: لأُنذركم بقراءته؛ فالقرآن حجّة على من سمع لفظه وعرف معناه واهتدى إلى مقاصده، أو

---

۱. الميزان، ج ۹، ص ۲۴۳.
۲. الأنعام: ۱۹.

أقول: ذهب قوم من النصارىٰ إلىٰ أنّ محمداً ﷺ مبعوث إلى العرب خاصّة. والسمع يكذّب قولهم هذا. قال اللّه تعالىٰ: ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ ومَن بَلَغَ﴾ وقال تعالىٰ: ﴿وما أرسلناك إلّا كافّةً للنّاسِ﴾.

وسورة الجنّ تدل علىٰ بعثه ﷺ إليهم؛ وقال ﷺ: «بُعثتُ إلى الأسود والأحمر».

فسّر له لفظه وقرع سمعه بمضامينه؛ فليس من شرط كتاب مكتوب إلى قوم أن يكون بلسانهم، بل أن تقوم عليهم حجّته وتشملهم مضامينه. وقد دعا ﷺ بكتابه إلى مصر والحبشة والروم وإيران ولسانهم غير لسان القرآن. وقد كان فيمن آمن به في حياته وقبل إيمانهم سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وعدّة من اليهود ولسانهم عبري. هذا كلّه ممّا لا ريب فيه.[١]

٢. ﴿وَما أَرسَلْناك إلّا كافّةً لِلنّاسِ بَشيراً وَنَذيراً﴾.[٢] أي عامّة للناس، العرب والعجم وسائر الأُمم ويؤيده الحديث المروي عن ابن عباس عن النبيّ ﷺ «أعطيت خمساً ولا أقول فخراً، بعثت إلى الأحمر والأسود، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأحلّ لي المغنم ولا يحلّ لأحد قبلي، ونصرت بالرعب، وأعطيت الشفاعة، فادّخرتها لأُمّتي يوم القيامة».[٣]

وأمّا على قول من قال: معنى كافّة أي مانعاً لهم عن المعاصي والهاء فيه للمبالغة، يستدلّ على عمومية الرسالة بكلمة الناس، فإنّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَرسَلْناك لِلنّاسِ رَسُولاً وَكَفىٰ بِاللّهِ شَهيداً﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿هٰذا بَيانٌ لِلنّاسِ﴾.[٥]

٣. ﴿وَما أَرسَلْناك إلّا رَحْمَةً لِلْعالَمين﴾[٦] أي إنّك رحمة مرسلة إلى الجماعات البشرية كلّهم، أو الإنس والجن جميعاً؛ بدلالة الجمع المحلّى باللاّم على العموم، فهو ﷺ رحمة لأهل الدنيا

---

١. الميزان، ج ٧، ص ٣٩ـ ٤٠.
٢. سبأ: ٢٨.
٣. مجمع البيان، ج ٨ـ٧، ص ٣٩١؛ الكشاف، ج ٣، ص ٥٨٣.
٤. النساء: ٧٩.
٥. آل عمران: ١٣٨.
٦. الأنبياء: ١٠٧.

من جهة الإتيان بدين في الأخذ به سعادة أهل الدنيا في دنياهم وأُخراهم، وهو رحمة لأهل الدنيا من حيث الآثار الحسنة الّتي سرت من قيامه بالدعوة الحقّة في مجتمعاتهم ممّا يظهر ظهوراً بالغاً بقياس الحياة العامّة البشرية اليوم إلى ما قبل بعثته ﷺ وتطبيق إحدى الحياتين على الأُخرى.[١]

ونظير الآية، قوله تعالى: ﴿تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرقانَ عَلىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً﴾[٢] ولفظة «للعالمين» ـ وهي بمعنى الخلق ـ وإن كانت شاملة لجميع الخلق من الجماد والنبات والحيوان والإنسان والجنّ والملك، لكن سياق الآية ـ و قد جعل فيها الإنذار غاية لتنزيل القرآن ـ يدلّ على كون المراد بها المكلّفين من الخلق وهم الثقلان: الإنس والجنّ فيما نعلم.[٣]

٤. تدلّ على عمومية رسالة النبيّ الأكرم ﷺ وعالميتها الآيات التي تخاطب الناس جميعاً؛ نظير قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.[٤] وقد تكرّر هذا النداء ﴿يا أَيُّها النّاسُ﴾ في الكتاب العزيز ست عشرة مرّة.

٥. هناك آيات في الذكر الحكيم، أخذ فيها عنوان «الناس» موضوعاً لكثير من الأحكام، من غير تقييده بلون، أو شعب أرض خاصة، أو نحو ذلك من القيود. وهذا يعرب عن أنّ أحكام شريعته ليست مختصّة بقوم دون قوم؛ وهذا نظير قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً﴾،[٥] وقوله تعالى: ﴿وَالمَسْجِدِ الحَرامِ الَّذي جَعَلْناهُ لِلنّاسِ سَواءً العاكِفُ فيهِ والبادِ﴾[٦] إلى غير ذلك من الآيات.

---

١. الميزان، ج ١٤، ص ٣٣١.
٢. الفرقان: ١.
٣. الميزان، ج ١٥، ص ١٧٣.
٤. البقرة: ٢١.
٥. آل عمران: ٩٧.
٦. الحج: ٢٥.

. . . .

يدلّ على عمومية رسالة النبيّ الأكرم ﷺ وعدم اختصاصها بالعرب القاطنين في الجزيرةالعربية أنّه ﷺ قام بإرسال سفراء إلى نواحي العالم بكتب ورسائل تدعوهم إلى الإيمان بالتوحيد وشريعة الإسلام؛ فبعث رسلاً إلى قيصر الروم، وكسرى فارس، وعظيم القبط، وملك الحبشة، والحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام، وهوذة بن علي الحنفي ملك اليمامة؛ وقد صرّح في بعض تلك الكتب بعموميّة رسالته، فلنذكر كتابه إلى كسرى ملك فارس:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، من محمّد رسول اللّه إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتّبع الهدى...

أدعوك بدعاية اللّه فإنّي أنا رسول اللّه إلى الناس كافّة، لأُنذر من كان حيّاً، ويحقّ القول على الكافرين، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك آثام المجوس».[١]

يقول سير توماس ارنولد: «تدلّ هذه الكتب دلالة أكثر وضوحاً وأشدّ صراحة على ما تردّد ذكره في القرآن من مطالبة الناس جميعاً بقبول الإسلام».[٢]

الإجابة عن شبهات

إنّ هاهنا شبهات حول عالمية رسالة النبي الأكرم ﷺ نذكرها مع الإجابة عنها:

١. ما أشار إليه الشارح العلاّمة بقوله: «لا يقال: كيف يصحّ إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾»[٣] فقيل: إنّ الآية تدلّ

---

١. تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٣٩٨؛ الميزان، ج ١٥، ص ١٧٣.
٢. مفاهيم القرآن، ج ٣، ص ٤٢، نقلاًعن الدعوة إلى الإسلام، ص ٣٤.
٣. إبراهيم/٤.

لا يقال: كيف يصحّ إرساله إلىٰ من لا يفهم خطابه وقد قال تعالىٰ: ﴿وما أرسَلنا مِنْ رسولٍ إلّا بِلسانِ قَومِهِ﴾ ؟

على أنّ كلّ رسول من اللّه يوافق لسانه لسان من أرسل إليهم؛ وينعكس بعكس النقيض إلى: «كلّ من لا يوافق لسانه لسان من أرسل إليهم ليس رسولاً من اللّه».

والجواب: أنّ المراد بإرسال الرسول بلسان قومه، إرساله بلسان القوم الّذين كان يعيش فيهم ويخالطهم ويعاشرهم، وليس المراد به الإرسال بلسان القوم الّذين هو منهم نسباً؛ لأنّه سبحانه يصرّح بمهاجرة لوط عليه‌السلام من كلدة، وهم سريانية اللسان، إلى المؤتفكات، وهم عبرانيون، وسمّاهم قومه وأرسله إليهم ثمّ أنجاه وأهله إلّا امرأته، وهي منهم، وأهلكهم.

هذا إذا كان الرسول مبعوثاً إلى قوم خاص؛ وأمّا من أرسل إلى أزيد من أُمّة ـ وهم أولوالعزم من الرسل ـ فمن الدليل على أنّهم كانوا يدعون أقواماً من غير أهل لسانهم، ما حكاه اللّه من دعوة إبراهيم عليه‌السلام عرب الحجاز إلى الحج، ودعوة موسى عليه‌السلام فرعون وقومه إلى الايمان، وعموم دعوة النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله وكذا ما يستفاد من عموم دعوة نوح عليه‌السلام.[1]

فمفاد الآية أنّ كلّ رسول يوافق لسانه لسان قومه الّذين عاش فيهم، وليس فيها دلالة على أنّ كلّ رسول يوافق لسانه لسان من أرسل إليهم وإن لم يكن عاشرهم وعاش فيهم؛ فالشبهة نشأت من وضع القوم مكان المرسل إليهم، والثاني أعمّ من الأوّل؛ فهذه مغالطة الخاص بالعام. وإلى هذا أشار كلام الشارح العلاّمة :«وليس في الآية أنّه تعالى ما أرسل رسولاً إلّا إلى ما يفهم لسانه، وإنّما أخبر بأنّه ما أرسله إلّا بلسان قومه».

٢. إنّ طائفة من الآيات القرآنية ناصّة على أنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله إنّما بعث لإنذار قومه، والمراد من القوم ـ كما تقدّم ـ هم الّذين عاش النبيّ بينهم وهم أهل الحجاز.

---

١. الميزان، ج ١٢، ص ١٥ـ١٦.

لأنّا نقول: لا استبعاد في ذلك، بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم. وليس في الآية أنّه تعالىٰ ما أرسل رسولاً إلّا إلىٰ من يفهم لسانه، وإنّما أخبر بأنّه ما أرسله إلّا بلسان قومه.

يقوله سبحانه:

﴿بَلْ هُوَ الحَقُّ مِنْ رَبِّك لِتُنْذِرَ قَوماً ما أتاهُمْ مِنْ نَذيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾،[1]

﴿لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أُنْذِرَ آباؤُهُمْ فَهُمْ غافِلُونَ﴾،[2]

﴿فَإِنَّما يَسَّرناهُ بِلِسانِك لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوماً لُدّاً﴾[3] و ﴿وَلٰكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّك لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أَتاهُمْ مِنْ نَذيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾.[4]

فهذه الآيات ونظائرها تخصّ إنذار النبيّ بقوم خاصّ، وبذلك تضيق دائرة الدعوة.

والجواب: أنّ هذه الآيات ليست بناصّة في اختصاص دعوة النبيّ الأكرم ﷺ بقومه، بل ولا ظاهرة في ذلك، وإنّما تدلّ على أنّ إنذار قومه كان من أهداف نبوّته، وأمّا الإختصاص فلا؛ وعلى هذا، فبقرينة الآيات الدالّة على عمومية الإنذار، مثل قوله تعالى : ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كانَ حَيّاً﴾[5] وقوله: ﴿وَيُنْذِرَ الَّذينَ قالُوا اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً﴾[6] الشامل لأهل الكتاب، وما تقدّم من آيات عالمية الرسالة، نقول: إنّه ﷺ كان مبعوثاً إلى جميع الخلق، ولكن حيث كان مبعوثاً في قومه، فأوّل من كان مخاطباً لدعوته هو قومه. كما أنّه ﷺ كان مأموراً بإنذار عشيرته الأقربين قبل إنذار غيرهم من قومه، وهذا كلّه ممّا يستدعيه الظروف والاعتبارات. فالمستشكل خلط بين بعث النبيّ في قومه، وبين بعثه إلى قومه. فالأوّل صادق دون الثاني، إن أُريد به الإختصاص؛ وأمّا إن أُريد به التقدّم في الدعوة، فهو صحيح ولا دلالة فيه على الإختصاص.

---

١. السجدة: ٣.
٢. يس: ۶.
٣. مريم: ٩٧.
۴. القصص: ۴۶.
۵. يس: ٧٠.
۶. الكهف: ۴.

. . . .

---

٣. ورد في بعض الآيات أنّ الله تعالى بعث الرسول الأكرم ﷺ لينذر أُمّ القرى ومن حولها، قال سبحانه: ﴿وَهٰذا كِتابٌ أَنْزَلْناهُ مُبارَك مُصَدِّقُ الَّذي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ القُرىٰ وَمَنْ حَولَها وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلى صَلاتِهِمْ يُحافِظُون﴾،[١] ونظيرها الآية (٧) من سورة الشورى.

والجواب عنها واضح بما تقدّم في الجواب عن شبهة اختصاص الإنذار بقومه، ونزيده هنا بياناً ونقول:

إنّ الدعوة النبوّية كانت ذات مراتب في توسّعها: فابتدأت الدعوة العلنية بدعوة العشيرة الأقربين، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشيرَتَك الأَقْرَبينَ﴾،[٢] ثمّ توسعت فتعلّقت بالعرب عامّة، كما قال: ﴿قُرآناً عَرَبياً لِقَومٍ يَعْلَمُونَ﴾[٣]، ثمّ بجميع الناس، كما قال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيّ هذا القُرآنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾.[٤ و ٥]

هذا؛ وقيل: إنّ المراد بمن حولها جميع أهل الأرض.

٤. إنّ القرآن الكريم يعدّ بعض أهل الكتاب من الصالحين، حيث يقول:

﴿لَيْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللهِ آناء اللَّيلِ وَهُمْ يَسْجُدُون* يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَاليَوم الآخِرِ وَيَأْمُرونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسارِعُونَ في الخَيْراتِ وَأُولئِك مِنَ الصّالِحينَ﴾.[٦]

فلو كانت رسالة النبيّ الأكرم ﷺ عالمية، يجب أن يرجع إلى شريعتها كلّ من يعيش تحت السماء من أصحاب الشرائع السماوية؛ فعندئذٍ كيف يعدّ بعض من لم يرجع إليها من

---

١. الأنعام: ٩٢.
٢. الشعراء: ٢١٤.
٣. حم السجدة: ٣.
٤. الأنعام: ١٩.
٥. الميزان، ج ١٨، ص ١٨.
٦. آل عمران: ١١٣ـ ١١٤.

الصالحين ويصفهم بالأوصاف المذكورة في هاتين الآيتين؟

والجواب: أنّ الموصوفين بهذه الأوصاف الجميلة هم طائفة من أهل الكتاب أسلموا وآمنوا برسالة النبيّ الأكرم ﷺ: إذ الموصوف بها لا يكون إلّا من عرف الصراط المستقيم واتّبعه. ومعلوم أنّ مثل هذا لا يكون بالأحكام المختصّة بأهل الكتاب، مثل الجزية ونحوها، ثمّ إنّ المعروف ما هو كذلك بحكم العقل أو الشرع، ونبوّة النبيّ الأكرم كانت معروفاً بكلا الوجهين؛ أمّا العقل، فلما أتى بالمعجزات مع دعوى النبوّة، وأمّا الشرع، فلأنّ رسالته كانت مكتوباً في التوراة والإنجيل، كما صرّح به قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً فِي التَّوراةِ وَالإنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[1]

يدلّ على هذا قوله تعالى في سورة الأعراف بعد ما وصف النبيّ بالأوصاف المتقدمة: ﴿يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّي رَسُولُاللهِ إِلَيْكُمْ جَميعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰواتِوَالأَرْضِ لاإِلٰهَ إِلّا هُوَ يُحْيي وَيُميتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّي الَّذي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِماتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ* وَمِنْ قَوْمِمُوسىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾؛[2] إذ لا شك أنّ الخطاب في قوله: ﴿يا أيّها النّاس﴾ شامل لأهل الكتاب؛ ثمّ تعليق اهتدائهم بالإيمان بالله ورسوله النبيّ الأُمّي واتّباعه، دليل على أن لا هداية لأحد بعد بعثة النبيّ الأكرم ﷺ إلّا بالإيمان بشريعة الإسلام واتّباع النبيّ الخاتم ﷺ. فالحكم بأنّ الطائفة الموصوفة بتلك الصفات الجميلة من أهل الكتاب هم الصالحون، لا يتمّ إلّا مع فرض إيمانهم بالنبيّ الأكرم؛ كما أنّ قوله: ﴿وَمِنْ قَومِ مُوسىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾، بعد الحكم بأنّ الإهتداء رهن الإيمان برسالة النبيّ الأكرم ﷺ، يعرب عن هذه الحقيقة بوضوح.

هذا الذي استظهرناه من الآيات، هو الّذي ورد في أحاديث شأن النزول. فقد روي عن ابن

١. الأعراف: ١٥٧.

٢. الأعراف: ١٥٨ـ ١٥٩.

وجوّز قاضي القضاة في يأجوج (١٤) ومأجوج احتمالين:

أحدهما: أن لا يكونوا مكلّفين أصلاً، وإن كانوا مفسدين في الأرض، كالبهائم المفسدة في الأرض.

والثاني: أن يكونوا مكلّفين وقد بلغتهم دعوته ﷺ بأن يقربوا من الأمكنة الّتي يسمعون فيها كلام من هو وراء السدّ.

وجوّز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته ﷺ، فلا يكون مكلّفاً بشريعته.

عباس: لمّا أسلم عبد اللّه بن سلام وثعلبة بن سعنة وأسيد بن سعنة وأسد بن عبيد ومن أسلم من اليهود، قالت أحبار اليهود: ما آمن لمحمد إلّا شرارنا، ولو كانوا من خيارنا لما تركوا دين آبائهم، وقالوا لهم: لقد خنتم حين استبدلتم بدينكم ديناً غيره، فأنزل اللّه تعالى هذه الآية.[١]

(١٤) قد ورد ذكر يأجوج و مأجوج في الآيتين من القرآن الكريم :

أ) ﴿قالُوا يا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً على أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً﴾.[٢]

ب) ﴿حَتّىٰ إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ* وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذا هِيَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾.[٣]

فالآية الأُولى تدلّ على أنّ يأجوج ومأجوج طائفتان من الناس كانا يعيشان في ناحية من الأرض وكان هناك قوم لا يكادون يفقهون قولاً[٤] وكان يأجوج و مأجوج يعمّرنهم عليهم يوعمونهم قتلاً وسبياً ونهباً، فطلبوا من ذي القرنين لكي يجعل بينهم وبين ذينك الجبلين سدّاً.

---

١. أسباب النزول، ص ٧٨.

٢. الكهف: ٩٤.

٣. الأنبياء: ٩٦ـ٩٧.

٤. الكهف: ٩٣.

وعندي أنّ المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدّعوة أم، لا فهو باطل قطعاً، لمّا بيّنا من عموم نبوّته ﷺ.

وإن كان المراد أنّهم غير مكلّفين ما داموا غير عالمين، فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلّفين بها، فهو حقّ.

قال: وهو أفضلُ من الملائكة، وكذا غيره من الأنبياء ﭺ، لوجود المضادّ للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا: فذهب أكثر المسلمين إلىٰ أنّ الأنبياء ﭺ أفضل من الملائكة ﭺ.

وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلىٰ أنّ الملائكة أفضل.

واستدلّ الأوّلون بوجوه ذكر المصنف ﷺ منها وجهاً للاكتفاء به، وهو أنّ الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية، كالخيالية والوهمية وغيرهما، وأكثر أحكام هذه القوىٰ تضادّ حكم القوّة العقلية وتمانعها؛ حتىٰ أنّ أكثر الناس يلتجئ إلىٰ قوة الشهوة والغضب والوهم، ويترك مقتضى القوة العقلية؛ والأنبياء ﭺ يقهرون قوىٰ طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضىٰ قواهم العقلية

والّذي يستظهر من الآية الثانية، هو أنّ قبل وقوع القيامة يفتح ليأجوج ومأجوج سدّهم وطريقهم المسدود وهم يخرجون إلى سائر الناس من ارتفاعات الأرض مسرعين نحوهم، وهو من أشراط الساعة وأمارات القيامة، كما يشير إليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكّاءَ وَكانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً* وَتَرَكْنا بَعْضَهُمْ يَومَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعناهُمْ جَمْعاً﴾.[1]

وقد ورد ذكر «يأجوج» و «جوج ومأجوج» في مواضع من كتب العهد العتيق، ففي الإصحاح العاشر من سفر التكوين من التوراة: «وهذه مواليد بني نوح سام وحام ويافث،

---

١. الكهف: ٩٨ـ٩٩.

ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية، فتكون عباداتهم وأفعالهم أشقّ من عبادات الملائكة، حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشقّ، كانوا أفضل لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها».

وهاهنا وجوه أُخرىٰ من الطرفين ذكرناها في كتاب *نهاية المرام*.

وولد لهم بنون بعد الطوفان، بنو يافث جومر ومـأجوج ومـادان ويـاوان ونـوبال ومـاشك ونبارس». وفي كتاب *حزقيال* الإصحاح الثامن والثلاثون «وكان إلى كلام الرب قائلاً: يابن آدم اجعل وجهك على جوج أرض مأجوج رئيس روش و ماشك ونوبال وتنبأ عليه وقل: هكذا قال السيد الرب: ها أنا ذا عليك يأجوج رئيس روش وماشك ونوبال، و ارجعك وأضع شكائم في فكيك وأخرجك أنت وكلّ جيشك خيلاً وفرساناً الخ».

وهكذا جاء ذكر جوج ويأجوج في الإصحاح التاسع والثلاثين ماضياً في الحديث السابق وفي الإصحاح العشرين في رؤيا يوحنّا ورد ذكر جوج ومأجوج، وأنّهم من أعوان إبليس والشياطين.

ويستفاد منهما أنّ مأجوج أو جوج ومأجوج أُمّة أو أُمم عظيمة كانت قاطنة في أقاصي شمال آسيا من معمورة الأرض يومئذٍ، وإنّهم كانوا أُمما حربية معروفة بالمغازي والغارات.

وقد تسلّمت تواريخ الأُمم اليوم أنّ ناحية الشمال الشرقي من آسيا، وهـي الأحـداب والمرتفعات في شمال الصين، كانت موطناً لأُمّة كبيرة بدوية هجمية لم تزل تزداد عدداً وتكثر سواداً فتكرّ على الأُمم المجاورة لها، كالصين، وربما نسلت من أحدابها وهـبطت إلى بـلاد آسيا الوسطى والدنيا وبلغت إلى شمال أوربة، فمنهم من قطن في أراض أغار عليها، كأغلب سكنة أوربة الشمالية فتمدن بها واشتغل بالزراعة والصناعة، ومنهم من رجع ثمّ عاد وعاد.

ويقرب حينئذٍ أن يحدس أنّ السدّ المنسوب إلى ذي القرنين يجب أن يكون فاصلاً بين منطقة شمالية من قارّة آسيا وجنوبها كحائط الصين أو سدّ باب الأبواب أو سد داريال أو غير هذه، وهناك أقوال أُخرى في هذا المجال لا يسع المقام ذكرها.[١]

---

١. راجع: **الميزان**، ج ١٣، ص ٣٧٨ ـ ٣٩٨.

تحقيق حول الخاتمية

مسألة الخاتمية من الأبحاث المهمّة في باب النبوّة الخاصّة، وقد تعرّض للبحث عنها علماء الإسلام قديماً وحديثاً في كتب التفسير والعقائد، وربما أفردوها بالبحث وكتبوا فيها رسائل وكتباً قيّمة، واستيفاء الكلام فيها يستدعي البحث حول النقاط التالية:

١. معنى الخاتمية لغة واصطلاحاً؛

٢. دلائل الخاتمية من الكتاب والسنّة؛

٣. فلسفة الخاتمية؛

٤. الخاتمية والمسائل المستحدثة.

وإليك فيما يلي دراسة تلكم المسائل:

معنى الخاتمية في اللّغة والإصطلاح

قال الراغب: «الختم والطبع يقال على وجهين:

الأوّل: مصدر ختمت وطبعت، وهو تأثير الشيء، كنقش الخاتم والطابع.

الثاني: الأثر الحاصل عن النقش، ويتجوّز بذلك:

تارة، في الاستيثاق من الشيء والمنع منه، اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب.

وتارة، في تحصيل أثر عن شيء، اعتباراً بالنقش الحاصل.

وتارة، يعتبر منه بلوغ الآخر، ومنه قيل: ختمت القرآن أي انتهيت إلى آخره.

فقوله: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ على قُلُوبِهِم﴾ إشارة إلى ما أجرى اللّٰه به العادة أنّ الإنسان إذا تناهى في اعتقاد باطل أو ارتكاب محظور ولا يكون منه تلفّت بوجه إلى الحقّ، يورثه تلك هيئة تمرّنه على استحسان المعاصي وكأنّما يختم بذلك على قلبه.

وقوله تعالى: ﴿اَليَومَ نَخْتِمُ عَلىٰ أَفْواهِهِمْ﴾ أي نمنعهم من الكلام، و «خاتم النبيين» لأنّه ختم النبوّة أي تمّمها بمجيئه».[١]

وفي *مقاييس اللّغة*: «الختم له أصل واحد، وهو بلوغ آخر الشيء. يقال: ختمت العمل، وختم القارئ السورة. والختم وهو الطبع على الشيء، فذلك من هذا الباب أيضاً؛ لأنّ الطبع على الشيء لا يكون إلّا بعد آخره».[٢]

وقد جاء هذا اللفظ في القرآن في موارد لا يشذّ واحد منها عن هذا الأصل؛ كما أشير إلى بعضها في كلام الراغب المتقدّم ذكره؛ هذا في اللّغة.

وأمّا في مبحث النبوّة، فالمقصود من ختم النبوّة، هو أنّه تعالى لا يبعث بعد النبيّ الأكرم ﷺ نبيّاً ولا رسولاً، أي لا يوحى إلى أحد وحي النبوّة والرسالة.

توضيح ذلك: أنّ الأنبياء على طائفتين:

الأُولى: من كان مبعوثاً من اللّٰه لهداية الناس بشريعة خاصّة، وهم خمسة، هم أُولوا العزم من الرّسل، كما تقدّم الكلام فيه في الأبحاث المتقدّمة.

الثانية: من كان مبعوثاً من اللّٰه لهداية الناس، لكن لم يكن له شريعة خاصّة، وإنّما كان مأموراً بتبليغ شريعة من الشرائع الإلهية؛ وذلك كغير أولي العزم من الأنبياء بعد نوح عليه السلام.

فهناك جهات ثلاث: النبوّة، والرسالة، والشريعة، والنبوّة عبارة عن كون إنسان مُنبئاً عن اللّٰه تعالى بأنّه مبعوث لهداية الناس. والرسالة عبارة عن كون ذلك النبيّ مأموراً بإبلاغ

---

١. المفردات في غريب القرآن، ص ١٤٢ ـ ١٤٣، باختصار.

٢. ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مادة «ختم».

الشريعة الإلهية إلى الناس وبذل الجهد في سبيل تحقيق تلك الشريعة ليقوم الناس بالقسط، سواء كان هو صاحب تلك الشريعة، أم لا. والشريعة عبارة عن المعارف والأحكام الإلهية الّتي بها تتعيّن الخطط الأساسية لحياة الناس في المجالات المختلفة، وهي خمسة شرائع، كما تقدّم.

فجميع الأنبياء ـ خصوصاً الأنبياء بعد نوح عليه السلام ـ كانوا واجدين لجهتي النبوّة والرسالة؛ وأمّا الإتيان بالشريعة الخاصّة فكان مخصوصاً لخمسة منهم.

ثمّ إنّ أوصياء الأنبياء، والعلماء باللّه في عصر الأنبياء وعصر أوصيائهم كانوا مأمورين بتبليغ الشريعة الإلهية والسعي في تحقيقها في المجتمع، لكن هذا لا يسمّى نبوّة ورسالة بالمعنى المعهود في باب النبوّة؛ إذ بعثهم إلى هذا المهمّ إنّما هو بواسطة الأنبياء، مع أنّ الأنبياء والرسل كانوا مبعوثين إلى ذلك من اللّه تعالى بلا واسطة أحد من البشر. وبهذا أيضاً يخرج أوصياء النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله عن تعريف النبوّة والرسالة، وإن كانوا مأمورين بإبلاغ الشريعة الإسلامية وتبيينها للناس، ولكن مأموريتهم هذه كانت من اللّه تعالى بواسطة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

فالخاتمية في باب النبوّة تهدف:

أوّلاً: ختم باب الشريعة، فلا شريعة بعد شريعة الإسلام.

ثانياً: ختم باب النبوّة، فلا يوحى إلى أحد بأنّه نبيّ مبعوث من اللّه تعالى لهداية الناس.

ثالثاً: ختم باب الرسالة، فلا يوحى إلى أحد بأنّه نبيّ مبعوث من اللّه تعالى، ومأمور بإبلاغ الشريعة الإلهية إلى الناس والسعي في سبيل تحقيقه في المجتمع.

ثمّ إنّ ختم باب الوحي في مجال النبوّة لا يستلزم ختم باب الإلهام وحتّى نزول ملك من اللّه تعالى إلى وليّ من أولياء اللّه المخلَصين؛ لأنّ نزول الملك إلى بشر لا يلازم النبوّة، كما نزل ملك إلى مريم الصديقة عليها السلام بنصّ القرآن الكريم ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾[1] وقد ورد نصّ صحيح من طريق الشيعة، على نزول ملك الوحي إلى فاطمة الزهراء عليها السلام وأخبرها بأمور

تتعلّق بذرّيتها أو أسرار الخليقة أو بطون المعارف ونحوها وليس ذلك من وحي التشريع في شيء، فقال الإمام الصادق عليه السلام في وصف مصحف فاطمة عليها السلام : «إنّ الله تعالى لمّا قبض نبيّه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلّا الله عزّوجلّ؛ فأرسل الله إليها ملكاً يسلّي غمّها ويحدّثها؛ فحكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي، فأعلمته بذلك فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلّما سمع حتّى أثبت من ذلك مصحفاً؛ أما إنّه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون».[1]

وفي حديث آخر قال عليه السلام: «إنّ فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً، وكان دخلها حزن شديد على أبيها وكان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزائها على أبيها ويطيّب نفسها ويخبرها عن أبيها ومكانه و يخبرها بما يكون بعدها في ذرّيتها، وكان عليٌّ يكتب ذلك؛ فهذا مصحف فاطمة عليها السلام».[2]

وهؤلاء الصّالحون من أولياء الله الكاملين الّذين لهم اتّصال بعالم الغيب ومحادثة مع الملائكة من غير الأنبياء والمرسلين يطلق عليهم اسم «المحدَّث».

قال الصدوق: «قد أخبر الله عزّوجلّ في كتابه بأنّه ما أرسل من النساء أحد إلى الناس، في قوله تبارك و تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾[3] ولم يقل نساء، والمحدَّثون ليسوا برسل ولا أنبياء».[4]

وروى البخاري بإسناده عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لقد كان فيما قبلكم من الأُمم محدَّثون. وفي حديث آخر: لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلَّمون من غير أن يكونوا أنبياء».[5]

---

۱. **الكافي، الأُصول**، ج ۱، ص ۱۸۶ـ ۱۸۷، كتاب الحجّة، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام، الحديث ۲.

۲. نفس المصدر، الحديث ۵.

۳. الأنبياء: ۷.

۴. **بحار الأنوار**، ج ۴۳، ص ۷۹.

۵. **صحيح البخاري**، بحاشية السندي، ج ۲، ۲۹۵، باب مناقب عمر.

دلائل الخاتمية على ضوء الكتاب والسنّة

إذا عرفت حقيقة الخاتمية في باب النبوّة والرسالة، فاعلم أنّ دور العقل في هذه المسألة محدود، والّذي يتمكّن العقل من معرفته، هو أنّه متى انتهت الشريعة إلى النقطة النهائية في بيان الخطط الأساسية لبرنامج الحياة الإنسانية، بحيث لم يبق هناك أصل أو قاعدة دينية يحتاج إليها الإنسان ـ بما هو إنسان وذو فطرة إنسانية، لا بما هو يعيش في زمان أو مكان معيّن أو ظروف خاصّة ـ فعندئذٍ يجب أن يختم باب النبوّة؛ إذ بعث نبي آخر بشريعة جديدة يصبح لغواً في الفرض المذكور؛ هذا ما يستطيع العقل من التعرّف عليه.

وأمّا تعيين تلك الشريعة الختمية والنبيّ الخاتم، فليس هذا في وسع العقل إدراكه، بل ينحصر طريقه في الوحي، نعم، بعد ورود الوحي بذلك وتعيين الشريعة الختمية يفتح طريق البحث والدراسة أمام العقل بتقييم المعارف والأحكام النازلة في تلك الشريعة وكشف فلسفة الخاتمية، كما سيوافيك بيانه، فلنذكر نماذج من دلائل الخاتمية على ضوء الكتاب والسنّة:

١. قال سبحانه: ﴿مَا كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبِيينَ وَكانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَليماً﴾.[١]

صدر الآية يشير إلى قصّة تبنّي رسول اللّه ﷺ زيداً قبل النبوّة، وكان العرب ينزلون الأدعياء منزلة الأبناء في أحكام الزواج والميراث؛ فأراد اللّه سبحانه أن ينسخ تلك السنّة الجاهلية، فأمر رسول اللّه أن يتزوّج زينب زوجة زيد بعد مفارقته لها. فلمّا تزوّجها رسول اللّه، أوجد ذلك الزواج ضجّة بين المنافقين والمتوغّلين في النزعات الجاهلية، فردّ اللّه سبحانه مزاعمهم وطعنهم بقوله: ﴿مَا كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ﴾ [٢] من الّذين لم يلدهم

---

١. الأحزاب: ٤٠.

٢. والمراد بالرجال ما يقابل النساء والولدان، فالآية لا تقتضي نفي أبوته ﷺ للقاسم و الطيّب والطاهر وإبراهيم وكذا للحسنين لما عرفت أنّها خاصّة بالرجال الموجودين في زمن النزول على نعت الرجولية، فالقاسم والطيب وإبراهيم أبناؤه حقيقة لكنّهم ماتوا قبل أن يبلغوا فلم يكونوا رجالاً حتّى ينتقض بالآية، والحسن والحسين عليهما السلام فهما أبناء رسول اللّه ﷺ لكن النبيّ ﷺ قبض قبل أن يبلغا حدّ الرجال(**الميزان**، ج ١٦، ص ٣٢٥).

ومنهم زيد.

وذيل الآية تبيّن ما لمحمّد ﷺ من المنصب الإلهي الّذي يرتبط بعموم المسلمين وغيرهم من أبناء البشر، وهو أنّه ﷺ رسول اللّٰه وخاتم النبيين، فجاء بشريعة إلهية ختمت بها الشرائع الإلهية جمعاء؛ كما ختمت بنبوّته باب النبوّة، فلا يأتي بعده لا نبيّ ولا رسول ولا شريعة سماويّة.

وقد تقدّم أنّ الخاتم (بفتح التاء) ما يختم به، كما أنّ الطابع ما يطبع به؛ فهو ﷺ رسول من اللّٰه وقد ختم به باب النبوّة، فلا نبيّ بعده. وقد عرفت أنّ الرسالة منصب إبلاغ الشريعة الإلهية إلى الناس، كما أنّ النبوّة مقام المبعوثية من اللّٰه تعالى بتلك الشريعة، سواء كانت مستقلّة بالشريعة أو تابعة فيها؛ و على هذا، فختم النبوّة يستلزم ختم الرسالة؛ إذ لا رسالة من غير النبوّة، سواء قلنا بأنّهما متلازمان، أو أنّ النبوّة أعمّ من الرسالة؛ وذلك لأنّه كما أنّ نفي أحد المتلازمين يقتضي نفي الآخر، كذلك نفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ؛ فنفي المضيئ مطلقاً، يستلزم نفي طلوع الشمس، إذ الشمس أخصّ من مطلق المضيئ، وكذلك نفي الحيوان يقتضي نفي الإنسان، إذ الإنسان أخصّ من الحيوان.

وبذلك يظهر وهن ما استشكل به جماعة البهائية على الإستدلال بالآية على الخاتمية، من أنّ الآية إنّما تدلّ على ختم باب النبوّة، دون باب الرسالة؛ فمن الممكن أن يبعث رسول من اللّٰه بعد الرسول الأكرم ﷺ دون النبيّ !!

وهم ودفع

ربما يتوهّم أنّ الخاتم في الآية لا يعنى به ما يختم به، بل المقصود به أنّ النبيّ الأكرم ﷺ يشبه الخاتم في سلسلة الأنبياء؛ فالآية ناظرة إلى ما للنبيّ الأكرم ﷺ من الفضل والمزيّة على غيره من الأنبياء، ولا صلة لها بمسألة ختم باب النبوّة.

ويدفع بأنّ معنى الخاتَم في اللغة ـ كما تقدّم نصوص من أساطين الأدب العربي ـ هو ما يختم به. وأمّا إطلاقه على ما يتزيّن به الرجال والنساء وتسميته خاتماً، من باب المجاز

والاستعارة؛ وذلك لأنّهم كانوا يختمون به مكتوباتهم ومواثيقهم، واستعمال اللفظ في المعنى المجازي رهن وجود علاقة مصحِّحة للاستعمال، أوّلاً، ووجود قرينة دالّة على المقصود، ثانياً؛ وكلاهما مفقودان في المقام، والسّياق يأباهما؛ إذ الظاهر من السّياق، هو أنّه ليس بين النبيّ الأكرم وبينكم وغيركم من أبناء البشر علاقة الأُبوّة والبنوّة من حيث النسب، وإنّما العلاقة بينه و بينكم علاقة الرسالة؛ إذ هو رسول اللّٰه إليكم وإلى غيركم من أبناء البشر إلى يوم القيامة، وهذا ما دلّ عليه بكلمة «رسول اللّٰه» و«خاتم النبيين».

أضف إلى ذلك أنّ صاحب الشبهة ـ وهم جماعة البهائية ـ فضّلوا النبوّة من الرسالة، ولازم ذلك أنّ محمّداً ﷺ أفضل النّبيين دون الرسل، وهذا مخالف لإجماع المسلمين.

٢. ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرقانَ عَلىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً﴾.[١]

قال الراغب: «العالم اسم للفلك وما يحويه من الجواهر والأعراض، وهو في الأصل اسم لما يعلم به كالطابع والخاتم لما يطبع به ويختم به؛ وجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة، والعالم آلة في الدلالة على صانعه. وأمّا جمعه جمع غير السلامة، فلأنّ كلّ نوع من هذه قد يسمّى عالماً، فيقال عالم الإنسان وعالم الماء وعالم النار، وأمّا جمعه جمع السلامة فلكون الناس في جملتهم،والإنسان إذا شارك غيره في اللفظ غلب حكمه، وقيل إنّما جمع هذا الجمع لأنّه عني به أصناف الخلائق من الملائكة والجنّ والإنس دون غيرها، وروي هذا عن ابن عباس، وقال جعفر بن محمد: عني به الناس، وجعل كلّ واحد عالماً، وقال: العالم عالمان: الكبير، وهو الفلك بما فيه؛ والصغير، لأنّه مخلوق على هيئة العالم».[٢]

وقال الزمخشري: «العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين؛ وقيل: كلّ ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض؛ فإن قلت: لم جمع؟ قلت: ليشمل كلّ جنس ممّا سمّي به. فإن قلت: هو اسم غير صفة، وإنّما تجمع بالواو والنون صفات العقلاء أو ما في حكمها من الأعلام.

---

١. الفرقان: ١.

٢. المفردات، ص ٣٤٤، مادة «علم».

قلت: ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم».[۱]

وعلى كلّ تقدير، فالمراد منه في الآية بقرينة قوله:«نذيراً» خصوص الإنسان أو مطلق من يعقل من الإنس والجنّ؛ فالآية دالّة على أنّ إنذاره لا يختصّ بناس دون ناس، أو بزمان دون زمان فهو بعمومه يعطي كونه نذيراً لقاطبة البشر بلا قيد من حيث المكان والزمان؛ فالآية تدلّ على عالمية رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وخاتميته. واحتمال أنّ المراد من العالمين هو عموم الناس في عصره ولا يتأبّى مجيئ نبيّ آخر بعده، مخالف لظاهر الآية، ولا قرينة عليه؛ فهو احتمال مجرّد لا يعبأ به.

فإن قلت: قد يستعمل لفظ العالمين ويراد به طائفة من الناس لا جميعهم، وهذا كتفضيل بني إسرائيل على العالمين في قوله تعالى: ﴿يا بَنِي إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمينَ﴾.[۲]

قلت: هذا الإستعمال مخالف لما هو المتبادر من كلمة العالمين، وإنّما يصحّ فيما كانت هناك قرينة، كالآية المتقدّمة؛ إذ دلّ القرآن على أنّ الأُمّة الإسلامية أفضل الأُمم؛ لقوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[۳]

ونظير تلك الآية ما دلّ على اصطفاء مريم على نساء العالمين،[۴] فالمراد به هو نساء عالمي أهل زمانها، لما أُثر عن النبيّ وآله عليهم السلام من عدم فضلها على فاطمة الزهراء عليها السلام.[۵]

وعلى أيّ تقدير، فالمتّبع هو ظاهر الآية ما لم يدلّ دليل على خلافه، وليست في المقام قرينة تصرف قوله سبحانه: ﴿لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً﴾ عن ظاهره.

۳. ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا كافَّةً لِلنّاسِ بَشيراً وَنَذيراً وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[۶] وقد تقدّم تقرير دلالة الآية على عمومية رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله؛ وبهذا التقرير يدلّ على خاتميتها

۱. الكشاف، ج ۱، ص ۱۰ـ۱۱.
۲. البقرة: ۴۷.
۳. آل عمران: ۱۱۰.
۴. آل عمران: ۴۲.
۵. الطبقات الكبرى، ج ۸، ص ۲۷؛ بحارالأنوار، ج ۴۳، ص ۳۶.
۶. سبأ:۲۸.

أيضاً، إذ اختصاص الآية بعموم الناس في عصره يحتاج إلى قرينة وليست بموجودة.

٤. ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الكِتابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْناهُمُ الكِتابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّك بِالحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ* وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّك صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.[1]

إنّ الكلمة ـ وهي ما دلّ على معنى تامّ أو غيره ـ ربما استعملت في القرآن في القول الحقّ الّذي قاله اللّه ـ عزّ من قائل ـ من القضاء والوعد، كقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّك الْحُسْنىٰ عَلىٰ بَني إِسْرائيلَ بِما صَبَرُوا﴾[2] يشير إلى ما وعدهم أنّه سينجيهم من فرعون ويورثهم الأرض، كما يشير إليه قوله :﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ﴾.[3]

وربما استعملت في العين الخارجي، كالإنسان مثلاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُك بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسيحُ عيسَى بْنُ مَرْيَم﴾.[4]

ولكن ظاهر سياق الآيات، فيما نحن فيه، يعطي أن يكون المراد منها كلمة الدعوة الإسلامية وما يلازمها من نبوّة محمّد ﷺ ونزول القرآن المهيمن على ما تقدّم عليه من الكتب السماوية المشتمل على جوامع المعارف الإلهية وكلّيات الشرائع الدينية؛ فالمراد بتمام الكلمة ـ واللّه أعلم ـ بلوغ هذه الكلمة أعني ظهور الدعوة الإسلامية بنبوّة محمّد ﷺ ونزول الكتاب المهيمن على جميع الكتب، مرتبة الثبوت واستقرارها في مستقرّ التحقق بعد ما كانت تسير دهراً طويلاً في مدارج التدريج نبوّة بعد نبوّة وشريعة بعد شريعة.

فالمراد من تمام الكلمة، انتهاء تدرّج الشرائع من مراحل النقص إلى مرحلة الكمال، ومصداقه الدّين المحمّدي ﷺ قال تعالى: ﴿وَاللّه مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الكافِرُونَ* هُوَ الَّذي أَرْسَلَ

---

١. الأنعام: ١١٤ ـ ١١٥.
٢. الأعراف: ١٣٧.
٣. القصص: ٥.
٤. آل عمران: ٤٥.

رَسُولَهُ بِالْهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.[١] [٢]

وهناك آيات أُخرى استدلّ بها على الخاتمية، وفيما ذكرناه كفاية للطالب.[٣]

٥. من نصوص الخاتمية حديث المنزلة الّذي تواتر نقله عن النبيّ الأكرم ﷺ حيث قال للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا انّه لا نبيّ بعدي».[٤] قال الحاكم النيسابوري:« هذا حديث دخل حدّ التواتر، وقد نقل عن شعبة بن الحجاج أنّه قال في قوله ﷺ لعلي: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى: وكان هارون أفضل أُمّة موسى عليه السلام، فوجب أن يكون علي عليه السلام أفضل من كلّ أُمّة محمّد ﷺ، صيانة لهذا النصّ الصحيح الصّريح».[٥]وقوله ﷺ: «لا نبيّ بعدي» نصّ في الخاتمية، حيث إنّ النبيّ الأكرم ﷺ أثبت للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام جميع ما كان لهارون من الكمالات والمناصب الإلهية الّتي كانت لها ارتباط بموسى عليه السلام بما أنّه نبيّ ورسول إلهي، وهي كما حكاها القرآن الكريم عبارة عن الخلافة، والوزارة، والاشتراك في أمر الهداية، والمعاونة؛[٦] ومن مناصبه النبوة أيضاً واستثناها النبيّ الأكرم ﷺ، وعلّله بنفي النبوّة بعده. فالإمام علي عليه السلام وصيّ للنبيّ وخليفته، لكنّه ليس بنبيّ؛ إذ لا نبيّ بعد النبيّ ﷺ. وهذا نصّ في ختم باب النبوّة.

٦. هناك أحاديث أُخرى متواترة من حيث المعنى مرويّة عن النبيّ ﷺ في هذا المعنىوالّذي رواه شيخنا الأُستاذ السبحاني (دام ظلّه) في موسوعته *مفاهيم القرآن* من هذه الأحاديث يربو عددها ثلاثين حديثاً.[٧]

٧. وقد نصّ الإمام علي عليه السلام على الخاتمية في كثير من خطبه على ما في *نهج البلاغة* وغيره من كتب الحديث؛ فقال عليه السلام في أوّل خطبة من نهج البلاغة: «إلى أن بعث اللّٰه

---

١. الصف: ٨ـ٩.
٢. **الميزان**، ج ٧، ص ٣٢٨ـ ٣٢٩.
٣. راجع: **مفاهيم القرآن**، ج ٣، ص ١١٣ـ ١٣٩.
٤. راجع: الإمام شرف الدين، **المراجعات**، المراجعة ٢٨ـ ٢٩؛ **بحار الأنوار**، ج ٣٧، ص ٢٥٤ـ٢٨٩، الباب ٥٣.
٥. الحافظ أبي عبد اللّه الكنجي الشافعي، **كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب** عليه السلام، (المتوفى ٦٥٨)، ص ٢٨٢.
٦. طه: ٢٩ـ٣٢؛ الأعراف: ١٤٢.
٧. **مفاهيم القرآن**، ج ٣، ص ١٤٢ـ ١٤٧.

محمّداًصلى الله عليه وآله لإنجاز عدته وإتمام نبوّته، مأخوذاً على النّبيّين ميثاقه، مشهورة سماته، كريماً ميلاده».

وقال عليه السلام في موضع آخر: «**إجعل شريف صلواتك ونامي بركاتك على محمّدصلى الله عليه وآله عبدك ورسولك الخاتم لما سبق، والفاتح لما انغلق، المعلن الحقّ بالحقّ**».[١]

وقال عليه السلام في موضع آخر: «**أيّها النّاس خذوها من خاتم النّبيين صلى الله عليه وآله إنّه يموت من مات منّا وليس بميّت...**».[٢]

إلى غير ذلك من تنصيصاته عليه السلام في هذا المجال.[٣]

هذا، والأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في مجال الخاتمية فوق حدّ التواتر، ولا نرى حاجة لنقلها هنا.[٤]

شبهات حول الخاتمية

إنّ هاهنا شبهات ألقتها جماعة البهائية،[٥] وهي موهونة جدّاً، لا يخفى وهنها على كلّ ذي لُبّ وخبرة بالقرآن وموازين اللغة العربية؛ ومع هذا، لا بأس بنقل نماذج منها مع بيان وجه الوهن فيها:

أ) قال سبحانه: ﴿**يَابَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٦] قيل: ظاهر قوله: ﴿**يأتينكم**﴾، الّذي هو بصيغة المضارع، يدلّ على أنّ باب النبوّة لم يوصد وأنّه مفتوح بعد.

والجواب ـ كما قال العلامة البلاغي ـ: أنّ الفعل المضارع غير مختصّ في المحاورات

---

١. **نهج البلاغة**، الخطبة ٧٢.
٢. نفس المصدر، الخطبة ٨٧.
٣. راجع: **مفاهيم القرآن**، ج ٣، ص ١٤٨ـ ١٦٧.
٤. نفس المصدر.
٥. هذه الشبهات نقلناها عن كتاب **مفاهيم القرآن**، ج ٣، الفصل الثالث ، والأصل في المصدر لها هو كتاب **الفرائد** لبعض أتباع البهائية.
٦. الأعراف: ٣٥.

بالاستقبال بل قد يؤتى به منسلخاً عن خصوصيات الزمان للدلالة على الدوام والثبات، كقولهم: زيد يكرم الضيف، ويفك العاني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾.[۱]

هذا، مضافاً إلى أنّ الجملة الشرطية كثيراً ما تجيء غير ناظرة إلى الزمان، بل لمجرّد ملازمة الجزاء للشرط وترتّبه عليه في أيّ زمان وقع الشرط؛ بمعنى أنّه لابدّ من وقوعه عند وقوع الشرط في أيّ زمان. ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ﴾.[۲]

إذا تقرّر هذا، فلا خفاء في أنّ حاصل الآية أنّه مهما أتى بني آدم رسل حقّ، يأتون بآيات اللّه و وحيه ويقصّونها في التبليغ، فمن اتّقى حسب ما جاء في الآيات ولم يعص اللّه بالمخالفة به وأصلح وجعل أعماله صالحة، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون؛ فجيء بالشرط بصيغة المضارع، للدلالة على ثبوت الإتيان بتكرّره بحسب الحكمة، وأنّ الجزاء لازم لهذا الشرط، دون نظر إلى الزمان الخاص والواقعة الخاصّة. ولكنّ القرآن الكريم بيّن أنّ هذا الشرط لا يقع في المستقبل؛ وذلك بقوله سبحانه:﴿وَلكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبيينَ﴾؛ فكان هذا البيان من المحكمات الّتي هي أُمّ الكتاب».[۳]

ب) قال سبحانه: ﴿رَفيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ﴾،[۴] فقوله: ﴿يلقي الروح﴾ وهو بصيغة المضارع ينبئ عن عدم اختتام الرسالة، وانّ الروح ينزل بأمره على من يشاء من عباده في الأجيال المستقبلة.

والجواب عنها واضح بما تقدّم في الجواب عن الشبهة الأُولى؛ فإنّ الآية بسياقها دالّة على أنّ اللّه سبحانه ذو العرش ـ والعرش كناية عن مقام تدبيره تعالى ـ وهذا يقتضي تدبير أمر الإنسان وغيره من ذوي العقول بإلقاء الوحي وإنزاله على من يشاء من عباده، و هم الّذين رفع اللّه تعالى درجاتهم واصطفاهم لنفسه. والغرض من ذلك، هو إنذار الناس يوم التّلاق وهو

---

۱. سبأ: ۳.

۲. الزلزلة: ۷.

۳. مفاهيم القرآن، ج ۳، ص ۱۷۸ـ ۱۸۰.

۴. غافر: ۱۵.

يوم القيامة. وهذانظير قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَناجِرِ كـاظِمِينَ﴾،[١] فليس يوم التلاق غاية لإلقاء الروح والوحي على من يشاء حتّى يدلّ على استمرار النبوّة إلى يوم القيامة، بل هو المنذر منه أو «المنذر به» مثل قوله: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزِفَةِ﴾ .

فمحصَّل معنى الآية، أنّه تعالى، بما هو رفيع الدرجات وذو العرش، يلقي الوحي إلى من يشاء من عباده، لإنذار الناس من يوم القيامة، ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾. وإنّ هذه سنّة من اللّٰه تعالى متكرّرة، وأمّا كم مدّة تكرّرها، هل تتكرّر إلى يوم القيامة أو إلى زمن خاصّ، فالآية ساكتة عن ذلك؛ وعلى هذا، تكون آية ختم النبوّة بياناً لهذه الآية وتبيّن أمد سنّته تعالى في بعث الرسل وغايتها.

ج) قال سبحانه: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلاٰ يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلاٰ يَسْـتَقْدِمُونَ﴾[٢] دلّت الآية على أنّ اللّٰه حدّد حياة الأُمم بحدّ خاص، والأُمّة الإسلامية إحدى هذه الأمم، فلها أجل خاصّ ومدّة محدودة، ومعه كيف يدّعي المسلمون دوام دينهم وبقائه إلى يوم القيامة؟

والجواب: أنّ هذه الآية جواب عن سؤال المشركين النبيّ ﷺ بقولهم: ﴿وَيَقُولُونَ مَتىٰ هٰذا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾.[٣] يريدون بالوعد ما وعده اللّٰه تعالى بقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاٰ يُظْلَمُونَ﴾،[٤] فهذه الآية تحكي قضاء اللّٰه تعالى في حقّ الأُمم، وهو أنّه تعالى يبعث لكلّ أُمّة رسولاً، وأنّه إذا جاءهم وبلّغهم رسالته فاختلفوا، من مصدّق له ومكذّب؛ فإنّ اللّٰه يقضي ويحكم بينهم بالقسط؛ فقوله﴿قُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ إشـارة إلى اختلاف الأُمم في حقّ رسلهم، منهم مؤمن ومنهم كافر ومكذّب، وظاهر أنّ قضاء اللّٰه تعالى بينهم بالقسط هو بإهلاك المكذّبين ونصرة المؤمنين.

فالمشركون سألوا النبيّ ﷺ عن وقت هذا القضاء الإلهي؛ فلقّن اللّٰه تعالى نبيّه أن يجيب عن سؤالهم بوجهين:

---

١. غافر: ١٨.
٢. يونس: ٤٩.
٣. يونس: ٤٨.
٤. يونس: ٤٧.

الأوّل: قوله: ﴿قُلْ لاٰ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاٰ نَفْعاً إِلّاٰ ما شاءَاللّٰه﴾ فالأمر في ذلك إلى اللّٰه تعالى، فاقتراحهم عليه بأن يعجّل لهم القضاء والعذاب، من الجهل.

الثاني: قوله: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾ وهذا بيان لوقت وقوع القضاء الإلهي إجمالاً. وهو أنّ لكلّ أُمّة أجلاً لا يتخطّاهم ولا يتخطّونه، فهو آيتهم لا محالة، وأنتم أُمّة من الأُمم، فلا محالة لكم أيضاً أجل كمثلهم، إذا جاءكم لا تستأخرون ساعة ولا تستقدمون.[1]

وعلى هذا، فلا تمسّ الآية بما ذكره صاحب الشبهة بصلة.

د) ربما يقال: إنّ القرآن نصّ على أنّ المؤمنين باللّٰه واليوم الآخر من جميع أهل الشرائع سينالون أجرهم وثوابهم عند اللّٰه تعالى، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَالَّذينَ هادُوا والنَّصارىٰ والصّابِئينَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَومِ الآخرِ وَعَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاٰ خَوفٌ عَلَيْهِمْ وَلاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.[2] ومثلها الآية (٦٩) من سورة المائدة، والآية (١٧) من سورة الحج.

إذا كان الإسلام آخر شريعة سماوية وكانت رسالته خاتمة الرسالات وناسخة الشرائع المتقدمة، فلماذا يعتبر القرآن كلّ من يؤمن باللّٰه ويعمل صالحاً من أصحاب الديانات المسيحية أو اليهودية أو غيرهما مأجوراً عند اللّٰه آمناً من عذابه.

الا يعنى بهذا أنّ جميع الشرائع السماوية لا تزال تحتفظ بشرعيتها، إلى جانب الإسلام، وأنّ أتباعها ناجون، فشأنهم شأن من اعترف بالإسلام وصار تحت لوائه تماماً؟

هذه الشبهة ـ كما ترى ـ لها صلة بعالمية الإسلام، وصلة بخاتميته، وقد شاعت من جانب المستشرقين.

والجواب:

أوّلاً: جميع ما دلّ على عالمية رسالة النبيّ الأكرم ﷺ وخاتمية شريعته يردّ هذه النظرية ويلزمنا بالبحث عن مفاد الآية ومغزاها، فليست ما يستفاد من ظاهر الآية في بادئ

---

١. راجع: الميزان، ج ١٠، ص ٧١ـ ٧٣.

٢. البقرة: ٦٢.

الرأي مقصوداً قطعاً.

ثانياً: أنّ التأمّل في سياق الآية يهدينا إلى ما هو المقصود منها، وهو أنّها بصدد إلقاء أصل مهمّ في مجال الهداية والفلاح، وذلك أنّ النافع للإنسان والموصل إيّاه إلى الثواب والنجاح عند اللّٰه تعالى ليس هو تسمية الإنسان نفسه باسم المؤمن أو اليهودي أو النصراني أو غير هذه الأسماء من الأسماء الدينية، بل النافع في هذا المجال أمران: الإيمان الصادق والعمل الصالح؛ فالناجي من اليهود قبل مجيء المسيح عليه السلام هم أهل الإيمان الحقيقي والعمل الصالح، لا كلّ من سمّي بهذا الاسم، وهكذا الناجي من النصارى، وكذلك الناجي من المؤمنين بشريعة الإسلام.

وعلى هذا، فلا دلالة للآية لما راموه من حقّانية جميع الشرائع السماوية في عصرنا هذا بعد مجيء الشريعة الإسلامية الغرّاء.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «محصّل المعنى أنّ الأسماء والتسمّي بها، مثل المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين، لا يوجب عند اللّٰه تعالى أجراً ولا أمناً من العذاب، كقولهم: ﴿لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصارىٰ﴾ ، وإنّما ملاك الأمر وسبب الكرامة والسعادة حقيقة الإيمان باللّٰه واليوم الآخر والعمل الصالح، ولذلك لم يقل ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ بإرجاع الضمير إلى الموصول اللازم في الصلة، لئلاّ يكون تقريراً للفائدة في التسمّي على ما يعطيه النظم، كما لا يخفى.

وهذا ما تكرّرت فيه آيات القرآن من أنّ السعادة والكرامة تدور مدار العبودية، فلا اسم من هذه الأسماء ينفع لمتسمّيه شيئاً، ولا وصف من أوصاف الكمال يبقى لصاحبه وينجيه، إلّا مع لزوم العبودية».[1]

سرّ الخاتمية وفلسفتها

قد اتّضح ممّا تقدّم من نصوص الكتاب والسنّة أنّ باب النبوّة والرسالة صار مختوماً بالنبيّ

---

١. الميزان، ج ١، ص ١٩٣.

الأكرم ﷺ وشريعته، فحلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.[1]

وهاهنا يطرح سؤال، وهو أنّه لماذا صارت النبوّة مختومة ولم يبعث بعد محمّد ﷺ، ولن يبعث نبيّ بشريعة جديدة؟ أَوَ لم تكن جهة تعدّد الشرائع وتجدّدها هي اختلاف الناس في علومهم وفكرتهم في أدوار التاريخ ، وهكذا اختلاف الظروف والشرائط الحاكمة على حياتهم؟ إن كان هذا هو ملاك تعدد الشرائع النازلة من اللّٰه تعالى وتجدّدها، فهذا الملاك موجود بعينه بعد بعثة النبيّ الأكرم ﷺ؛ إذ لا ريب في اختلاف عقلية الإنسان الموجود في هذا العصر وعلومهم، والشرائط الحاكمة على حياتهم مع الإنسان الموجود في عصر الرسالة وبعدها بقريب، وسيختلف ذلك في العصور القادمة.

والجواب: أنّ ما ذكر من تأثير التفاوت والإختلاف بين أفراد البشر من حيث المدنية والعلم والعقلية والظروف الزمانية والمكانية، في تعدّد الشرائع وتجدّد النبوات، أمر صحيح في حدّ نفسه، ولكنّه ليس بوحده مداراً لذلك حتّى يستمّر أمر تجدّد النبوّة والشريعة إلى يوم القيامة. ونحن بعد التأمّل التامّ في مسألة الخاتمية وما يبتني عليه أصل النبوّة والشريعة، أعني حكمة الصانع تعالى وعلمه ورحمته، نستطيع أن نتعرّف على فلسفة الخاتمية وسرّها وإليك توضيح ذلك ببيان نقاط:

۱. إنّ القرآن الكريم يدلّنا على فترة من حياة الإنسان كان يعيش على سذاجة وبساطة من الحياة ولم يحدث بينهم اختلاف عريق يحتاج في رفعه إلى تشريع سماويّ خاصّ، وإنّما بعث اللّٰه تعالى أنبيائه لدعوة الناس إلى التوحيد وتنبيههم إلى أحكام الفطرة والعقل السليم، وشريعة العقل والفطرة كانت تكفيهم في إدارة حياتهم بإرشاد من الأنبياء وهدايتهم في ذلك ﴿كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً...﴾.[2]

۲. كان الأمر في حياة الإنسان ومسألة النبوّة مستقرّاً على ذلك إلى فترة جديدة حدثت

---

۱. الكافي، الأصول، ج ۲، ص ۱۵

۲. البقرة: ۲۱۳.

فيها اختلافات ومنازعات عريقة في المجتمع الإنساني، وذلك لأجل تكامل علومهم وبسط اقتدارهم في التصرّف في الكون وتسخير الطبيعة بفضل أدوات جديدة للإكتشاف والإكتساب؛ فلم تكن شريعة العقل والفطرة بأُصولها الكلية وقواعدها البسيطة وافية بحلّ تلك الإختلافات وتعيين الوظائف والحقوق لأفراد المجتمع وإقامة القسط بينهم، عند ذلك أنزل اللّه تعالى أوّل شريعة سماوية إلى نوح عليه السلام وبعدها شريعة إبراهيم عليه السلام إلى أن ختمت بشريعة محمد صلى الله عليه وآله ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيهِ﴾، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصّىٰ بِهِ نُوحاً...﴾ .

٣. بعد نزول الشريعة السماوية، حصلت أرضية جديدة لبروز الإختلاف بين الناس، وهو الإختلاف في تفسير قواعد الشريعة وقوانينها، وقسم من هذه الاختلافات كانت ناشئة من هوى النفس وطلب البغي، فحدث ملاك آخر لبعث الأنبياء والرسل من اللّه تعالى لكي يُدلوا بالرأي الفصل ويميّزوا الصحيح من الزيّف، هذا، مضافاً إلى دعوة الناس إلى التوحيد ولزوم إطاعة اللّه والتخلّق بالأخلاق الفاضلة، وفصل الخصومة في المنازعات الراجعة إلى معيشتهم وعلاقاتهم الحيوية:﴿وَمَا اخْتَلَفَ فيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مٰا جاءَتْهُمُ البَيِّنٰاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ .

٤. إنّ استعداد الإنسان وحاجته إلى تلقّي الشريعة الإلهية محدود بحدّ خاصّ وليس بغير المتناهي؛ فالأُصول والأحكام الإلهية التي تحتاج إليها الإنسان في أمر حياته محدودة ومتناهية، وإذا فرضنا أنّه قد تلقّى جميع تلك الأُصول والأحكام من طريق الوحي والنبوّة، لم يبق مجال لتجديد النبوّة والشريعة، وهذا هو الخاتمية في النبوّة، فلو فرض مجيء نبيّ أو هادٍ من اللّه تعالى بعد ذلك، لم يأت بشريعة جديدة؛ إذ المفروض أنّ الشريعة بلغت إلى غاية ما يتصوّر فيها من الكمال، والإنسان تلقّى من الوحي أكمل ما يتصوّر تلقّيه من أُصول المعارف والأحكام بواسطة الوحي والنبوّة؛ وإنّما الّذي يتصوّر هاهنا هو سائر الوظائف والشؤون الّتي كانت للقادة الإلهيّين، من الدعوة إلى التوحيد والعمل الصالح، وصيانة الشريعة من التحريف، وتبيين معارف الشريعة وأحكامها، والقضاء في الاختلافات الدينية، وفصل الخصومات والمنازعات، ونحو ذلك.

٥. التأمّل في معارف القرآن وأحكامه يدلّ العقل إلى أنّ الشريعة الإسلامية هي تلك الشريعة الكاملة التي لا يتصوّر هناك أكمل وأتمّ منها؛ ففي كلّ مجال من المجالات التي تتعلّق بشؤون الإنسان في حياته وعلاقاته مع خالقه ونفسه وأبناء جلدته وعالم الكون مطلقاً، يرى العقل السليم بوضوح أنّ الخطط والأُصول الّتي ألقاها الإسلام أحسن وأكمل ما يتصوّر في ذلك المجال؛ فعلى سبيل المثال، جاء القرآن الكريم في مجال التوحيد ومعرفة اللّه سبحانه بأُصول تالية:

أ) إنّ وجوده سبحانه ممّا لا يقبل الشك والترديد لمن نظر إلى الكون بعين البصيرة والإعتبار.

ب) إنّ اللّه تعالى قد أحاط بكلّ شيء علماً وقدرة وتدبيراً، بل هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وهو معكم أينما كنتم، فهو نور السّماوات والأرض.

ج) إنّه تعالى واحد بالوحدة الحقّة، بسيط الذات ليس له حدّ، فهو قاهر ليس بمقهور.

د) إنّه تعالى غنيّ بالذات حميد في صفاته لا يدانيه شوب نقص وحاجة.

هـ) إنّ اللّه تعالى حكيم في صُنعه لم يخلق السّماوات والأرض باطلاً ولغواً.

إلى غير ذلك من المعارف العالية الّتي لا يوجد لها مثل ولا نظير في غير الإسلام، ولا يتصوّر ورائها معارف حتّى تبيّن من طريق الوحي والنبوّة. وقد روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام انّه قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل اللّه عزّوجلّ ﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ* اللّهُ الصَّمَدُ﴾ والآيات من سورة الحديد ـ إلى قوله ـ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام ماوراء هنالك هلك».[1]

وهكذا في مجال الأخلاق والسياسة والإجتماع، وقد تقدّم شطر من الكلام فيها في مسألة إعجازالقرآن، فراجع. فالقرآن تبيان لكلّ شيء ممّا يرتبط بحياة الإنسان ويحتاج إليه في أُمور حياته وإدارة شؤونه على ضوء البرامج المبتنية على الوحي الإلهي، متّجهاً في ذلك كلّه نحو السعادة الأبدية والفوز الأعلى. يقول سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيءٍ

---

١. التوحيد، الباب ٤٠، الحديث ٢، ص ٢٨٣.

وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾.[١]

نعم هناك شيء، وهو أنّ القرآن بيّن الخطط الرئيسية وأُصول البرامج الدينية؛ ومن هنا يجب أن يكون هناك رجال راسخون في العلم، مخصوصون بالطهارة وصيانة النفس عن اتّباع الهوى، يقومون بتبيين تلك الأُصول وتفسيرها، وتطبيق تلك الكبريات على الموضوعات المستجدّة عبر الأزمنة والقرون، وهذا ما يرجع إلى مسألة الخلافة والإمامة، من جانب، والإجتهاد في أحكام الدين، من جانب آخر، وسيجيء بيانه.

فإن قلت: لماذا لم يعط اللّه سبحانه هذه الشريعة الكاملة والخاتمة لغير النبيّ الأكرم ﷺ من الأنبياء أصحاب الشرائع، ولماذا لم ينزلها في بداية الأمر حين اقتضت الظروف نزول شريعة سماوية، وأيضاً لماذا انحصرت الشرائع الإلهية في خمسة؟

قلت: العلم بجزئيات هذه المسائل خارج عن نطاق العقل ولم يرد فيها بيان من الوحي نفسه، لكن نحن نعلم بالعلم القطعي أنّ ذلك كلّه كان بمقتضى الحكمة الإلهية، وأنّ هناك ملاكات واقعية لحصر الشرائع في الخمسة، وختمها في مرحلة معيّنة من تاريخ الإنسان. والّذي يمكن أن يقال ـ بملاحظة ما ورد من الآيات والأحاديث ومطالعة تاريخ البشر ـ هو أنّ الأُمم المتقدّمة لم تكونوا مستعدين ومتأهّلين لتحمّل هذه الرسالة العظيمة. والشاهد على ذلك ما يحكيه التاريخ وينصّ عليه القرآن من تحريف الكتب الإلهية النازلة على الأنبياء المتقدّمين، فأين كتاب نوح وإبراهيم عليهما السلام ؟ وأين التوراة والإنجيل اللّذين جاء بهما موسى وعيسى عليهما السلام ؟ ولكن الأُمّة الإسلامية أثبتت أهليتها لذلك، فبالغت في الإعتناء والإهتمام بشأن القرآن، فصارت الشريعة الإسلامية مصونة عن التحريف والتبديل بضمانة من اللّه تعالى.

فإن قلت: هب أنّ الشريعة بلغت إلى أكمل وأتمّ ما يتصوّر من المعارف والأحكام، وبذلك ختمت النبوّة التشريعية، فما هو الوجه في ختم النبوّة مطلقاً، ولماذا لم تستمرّ النبوّة غير التشريعية، أعني نبوّة التبليغ والتبشير؟

---

١. النحل: ٨٩.

قلت: الجواب عن هذا السؤال على ضوء أصل الإمامة عند الشيعة الإمامية واضح؛ إذ أوصياء النبيّ الأكرم ﷺ هم الأئمة الإثنا عشر من ذرّية النبيّ ﷺ، وهم معصومون مطهّرون بعصمة وطهارة إلهية خاصّة، واللّه تعالى هو الّذي أعطاهم منصب الوصاية والإمامة، وأمر النبيّ ﷺ بإبلاغ ذلك إلى المسلمين في قوله: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك ...﴾،[1] وقد قام النبيّ ﷺ بتبليغ ذلك في واقعة غدير خم.

ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر يوافق مذهب أهل السنّة في مسألة الإمامة أيضاً، وهو أنّ الغرض من نبوّة التبليغ والتبشير هو تبليغ الشريعة الإلهية الّتي جاء بها نوح عليه السلام أو غيره من الأنبياء أُولي العزم؛ إذ لم يصل البشر آنذاك إلى حدّ من الكفاية في العلم والنظر يقوم طائفة من علمائهم وخبرائهم بتبليغ الشريعة وتبيين معارفه وأحكامه، فكانت الحاجة ماسّة ببعث أنبياء من اللّه تعالىللقيام بذلك، وأمّا في الأُمّة الإسلامية، فعلماء الدّين قد قاموا بإيفاء هذه المسؤوليّة، فلم تكن حاجة إلى بعث الأنبياء بهذا الصدد، ويشهد بذلك ما ورد في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام في شأن علماء الدّين وعظم مسؤوليتهم في تبليغ أحكام اللّه إلى الناس ودفع الشبه والفتن؛ وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَولاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَومَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.[2]

هذا؛ ولكنّ الصحيح في الجواب هو الوجه الأوّل؛ إذ حفظ الشريعة وتفسيرها بوجه لايدانيه شوب الخطأ والزلل عمداً وسهواً، رهن العصمة المطلقة، وهي غير حاصلة لعلماء الدّين، فوجود حجّة معصومة من اللّه تعالى في كلّ زمان ممّا لا مناص عنه، وهذا ما يرتئيه الإمامية في باب الإمامة.[3]

---

١. المائدة: ٦٧.

٢. التوبة: ١٢٢.

٣. راجع: الشهيد المطهري، **الخاتمية** و ايضاً: **مفاهيم القرآن**، ج ٣، الفصل الرابع.

الشريعة الثابتة والمسائل المستحدثة

من الأبحاث المهمّة في موضوع الخاتمية هو البحث عن وجه الإلتئام والإنسجام بين أمرين متقابلين هما: ثبات الشريعة وقوانينها، من جانب، وتطوّر الحياة الإنسانية بظروفها وشرائطها، من جانب آخر. فكيف تتجاوب القوانين الثابتة مع الحاجات والموضوعات المتجدّدة؟ أليس هذا من الجمع بين المتقابلين المحال؟

أقول: الجواب عن هذا السؤال رهن التنبيه على أُمور:

١. الأحكام الأوّلية والثانوية

إنّ الشريعة الإسلامية مبتنية على الفطرة الإنسانية، وليس الإنسان بتمام واقعيته متطوّراً لا يوجد في جانب وجوده أمر ثابت وباق، بل لوجوده جهتان: جهة الثبات والبقاء، وجهة التطوّر والتجدّد؛ فحاجته إلى المجتمع أمر ثابت، كما أنّ حاجة المجتمع إلى القانون العدل والحكومة العادلة حاجة دائمة وثابتة. وكذلك لا مناص له من الإلتزام ببرامج متقنة وعادلة في جميع شؤون حياته فيما يرجع إلى العلاقة بينه و بين أفراد المجتمع والمنظّمات السياسية والدولية في داخل المجتمع وخارجه. ووجه الثبات في هذا المجال، هو وجود أصل القانون وكونه مبنيّاً على أساس الحقّ والعدل، ولكن تنظيم الخطط العملية والبرامج الجزئية والمشخصة، فهذا أمر تابع للشروط الزمانية والمكانية والإمكانيات الإقتصادية والعلمية ونحو ذلك ممّا يختلف ويتطوّر، فقد يكون ما هو مصداق للحقّ والعدل في زمان أو مكان وشروط خاصّة مصداقاً لمقابلهما في خلاف ذلك.

وإذ كانت القوانين الإسلامية مبتنية على مقتضى الخلقة والفطرة، فهناك طائفتان من القوانين: قوانين أوّلية وقوانين ثانوية. فالقوانين الأوّلية ناظرة إلى الشرائط والأحوال الثابتة، والقوانين الثانوية ناظرة إلى الشرائط والأحوال المتغيّرة؛ فالحكم بوجوب الصوم، مثلاً، حكم أوّلي وناظر إلى الأحوال والشرائط المتعارفة للمكلّفين ، وهو أن لا يكون الصوم مستلزماً للضرر في مثل هذا التشريع، وقاعدة اللاضرر ناظرة إلى الشرائط والأحوال غير المتعارفة

التي تتغيّر حسب الأشخاص والأزمان؛ فإذا صار الصوم ضررياً، سقط التكليف عنه. إمّا مطلقاً إذا استمرّ الضرر إلى شهر رمضان القادم، وإلّا يجب عليه القضاء. وهكذا في غير الصوم من العبادات وغيرها من قوانين الشريعة، على ما هو مقرّر في كتب أُصول الفقه والقواعد الفقهية.[1]

وهناك أحكام ثانوية أُخرى، كقاعدة العسر والحرج، وقاعدة الإضطرار ونحوهما ممّا تكون ناظرة إلى الشرائط غير العادية و الاستثناءات؛ ولا شك في أنّ لهذه القوانين دوراً مؤثراً في كفاية التشريع وصلاحيته لحلّ المشاكل الحادثة.

۲. تزاحم الملاكات ولزوم تقديم الأهمّ

إنّ هناك أصلاً آخر في التشريع الإسلامي له تأثير بالغ في صلاحية الشريعة الإسلامية لإدارة حياة الإنسان في جميع الظروف والمجالات، وهو «قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ»، وهذه القاعدة، وإن كانت مستفادة من حكم العقل ليس إلّا، ولكن بما أنّ الشريعة المقدّسة تعتني بالعقل وتمضي أحكامه التي تستقلّ بإدراكها، فهذه القاعدة تصبح قاعدة شرعية وأصلاً من أصول التشريع الإسلامي. وقد تعرّض بالبحث عن هذا الأصل علماء أُصول الفقه في باب التزاحم، فقد فصّلوا الكلام في بيان موارد التزاحم والجهات الموجبة لأهمية حكم ديني على آخر مثله ومنها ـ وهو من أوسعها نطاقاً ـ كون أحد الحكمين أولى عند الشارع في التقديم؛ وهذه الأولوية تعرف إمّا من الأدلّة، وإمّا من مناسبة الحكم للموضوع، وإمّا من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلّة السمعية. فمن موارد الأولويّة:

أ) ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام، فإنّه أولى بالتقديم من كلّ شيء في مقام المزاحمة.

ب) ما كان يتعلّق بحقوق الناس، فإنّه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي الّتي لا علاقة لها بحقوق غير المكلّف بها.

---

۱. راجع: المحقّق البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ۱، ص ۱۷۶ـ ۲۰۸؛ الإمام الخميني، الرسائل، ص ۶ـ۶۸.

ج) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فإنّه يحافظ عليه أكثر من غيره؛ كما هو المعروف عند الشارع المقدّس من الأمر بالإحتياط الشديد في أمرها، فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإنّ حفظ نفسه مقدّم على حفظ ماله قطعاً.

د) ما كان ركناً في العبادة، فإنّه مقدّم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة؛ كما لو وقع التزاحم بين أداء القراءة والركوع، فإنّ الركوع مقدّم على القراءة، وإن كان زمان امتثاله متأخّراً عن القراءة.

وعلى مثل هذا فقس، وأمثالها كثيرة لا تحصى؛ كما دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فإنّ الصلح مقدّم على الصدق. وهذا معلوم من ضرورة الشرع الإسلامي.

وممّا ينبغي أن يعلم في هذا الصدد، أنّه لو احتمل أهمّية أحد المتزاحمين فإنّ الإحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهميّة، وعليه، فلا يجب إحراز أهميّة أحد المتزاحمين، بل يكفي الإحتمال، وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية.[1]

٣. تشريع الاجتهاد ودوره في خلود الشريعة

الإجتهاد في الإصطلاح، هو بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية عن مصادرها المعيّنة، وعمدتها الكتاب والسنّة. فالمجتهد هو من زاول الأدلّة ومارسها واستفرغ وسعه فيها حتّى حصلت له ملكة وقوّة يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي من تلك الأدلّة. وفتح باب الإجتهاد يرجع إلى عصر الرسول الأكرم ﷺ وإن كانت الحاجة إليه بعد ذلك أمسّ.

توضيح ذلك: لا ريب في أن لله تعالى في كلّ واقعة حكماً حتّى أرش الخدش. ما من عمل من أعمال المكلّفين من حركة أو سكون إلّا ولله فيه حكم من الأحكام الخمسة: الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة؛ وما من معاملة على مال أو عقد نكاح أو نحوهما إلّا وللشرع فيه حكم صحّة أو فساد.

---

١. العلاّمة المظفر، أصول الفقه، ج ٤ـ٣، ص ٢١٤ـ ٢١٩.

وقد أودع اللّه سبحانه جميع تلك الأحكام عند نبيّه خاتم الأنبياء ﷺ، وعرّفها النبيّ بالوحي من اللّه أو الإلهام، ثمّ إنّه ﷺ حسب وقوع الحوادث أو حدوث الوقائع أو حصول الإبتلاء وتجدّد الآثار والأطوار، بيّن كثيراً منها للنّاس وبالأخصّ لأصحابه الحافّين به الطائفين كلّ يوم بعرض حضوره، ليكونوا هم المبلّغين لسائر الناس في الآفاق. وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها، إمّا لعدم الإبتلاء بها في عصر النبوّة أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها.

والحاصل: أنّ حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام وكتمان جملة، ولكنّه ﷺ أودعها عند أوصيائه، كلّ وصيّ يودعها عند الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها، حسب الحكمة، من عامّ مخصَّص، أو مطلق مقيَّد، أو مجمل مبيَّن إلى أمثال ذلك. فقد يذكر النبيّ عامّاً ويذكر مخصّصه بعد برهة من حياته، وقد لا يذكره أصلاً، بل يودعه عند وصيّه إلى وقته.

ثمّ الأحاديث الّتي نشرها النبيّ ﷺ في حياته قد يختلف الصحابة في فهم معانيها على حسب اختلاف مراتب أفهامهم وقرائحهم، ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها﴾. وقد يسمع الصحابي من النبي ﷺ في واقعة حكماً ويسمع الآخر في مثلها خلافه، وتكون هناك خصوصية في أحدهما اقتضت تغاير الحكمين غفل أحدهما عن الخصوصية، أو التفت إليها وغفل عن نقلها مع الحديث، فيحصل التعارض في الأحاديث ظاهراً، ولا تنافي واقعاً. و من هذه الأسباب وأضعاف أمثالها، احتاج ـ حتى نفس الصحابة الّذين فازوا بشرف الحضور ـ في معرفة الأحكام إلى الإجتهاد والنظر في الحديث وضمّ بعضه إلى بعض والإلتفات إلى القرائن الحالية. فقد يكون للكلام ظاهر ومراد النبيّ خلافه اعتماداً على قرينة كانت في المقام، والحديث نقل والقرينة لم تنقل.

وكلّ واحد من الصحابة ممّن كان من أهل الرأي والرواية ـ إذ ليس كلّهم كذلك بالضرورة ـ تارة يروي نفس ألفاظ الحديث فقط، فهو في الحال راو ومحدّث، وتارة يذكر الحكم الّذي استفاده من الرواية أو الروايات بحسب نظره واجتهاده، فهو في هذا الحال مفت وصاحب

رأي، وأهل هذه الملكة مجتهدون. وسائر المسلمون الّذين لم يبلغوا إلى تلك المرتبة، إذا أخذوا برأيه، مقلّدون. وكان كلّ ذلك قد جرى في زمن صاحب الرسالة وبمرأى ومسمع، بل ربما أرجع بعضهم إلى بعض.

فاتّضح بما تقدّم، أنّ باب الإجتهاد كان مفتوحاً في زمن النبوّة وبين الصحابة، فضلاً عن غيرهم، وفضلاً عن سائر الأزمنة الّتي بعده؛ غايته أنّ الإجتهاد يومئذٍ كان خفيف المؤونة جدّاً لقرب العهد وتوفّر القرائن وإمكان السؤال المفيد للعلم القاطع؛ ثمّ كلّما بعد العهد من زمن الرسالة وتكثّرت الآراء واختلطت الأعارب بالأعاجم وتغيّر اللحن، وصعب الفهم للكلام العربي على حاقّ معناه، وتكثّرت الأحاديث والروايات، وربما دخل فيها الدسّ والوضع، وتوفّرت دواعي الكذب على النبيّ ﷺ، أخذ الإجتهاد ومعرفة الحكم الشرعي يصعب ويحتاج إلى مزيد مؤونة واستفراغ وسع، وجمع بين الأحاديث وتميّز الصحيح منها من السقيم، وترجيح بعضها على بعض. وكلّما بعد العهد وانتشر الإسلام وتكثّرت العلماء والرواة ازداد الأمر صعوبة، ولكن مهما يكن الحال، فباب الإجتهاد كان في زمن النبيّ ﷺ مفتوحاً، بل كان أمراً ضرورياً عند من يتدبّر.[1]

ولا أظنّك تشك في دور الإجتهاد في صلاحية التشريع الإسلامي للإجابة عن المسائل المستحدثة وتبيين الحكم الديني للموضوعات الجديدة، أخذاً بالكليات والقواعد العامّة الثابتة في الشريعة المقدّسة، سواء في ذلك الأحكام الأوّلية والثانوية؛ فلا يوجد هناك موضوع لا يستطيع المجتهد الحاذق باستنباط الحكم الشرعي له. فقد جاء الإسلام، مثلاً، بأصل ثابت في مجال الأموال وهو قوله سبحانه: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ﴾.[2] وقد فرّع الفقهاء على هذا الأصل شرطاً في صحّة عقد البيع أو المعاملة فقالوا: يشترط في صحّة المعاملة وجود فائدة مشروعة وإلّا فلا تصحّ المعاملة، ومن هنا حرّموا بيع الدم وشراءه. إلّا أنّ تحريم بيع الدم أو شراءه ليس حكماً ثابتاً في الإسلام، بل التحريم كان في الزمان السابق صورة

١. الإمام كاشف الغطاء، أصل الشيعة و أُصولها، ص ١٤٥ـ ١٤٨ .

٢. البقرة: ١٨٨.

إجرائية لما أفادته من حرمة أكل المال بالباطل، وكان بيع الدم في ذلك الزمان مصداقاً له، فالحكم يدور مدار وجود الفائدة التي تخرج المعاملة عن أن تكون أكل المال بالباطل وعدم تحقّق الفائدة؛ فلو ترتبت فائدة معقولة على بيع الدم أو شراءه، كما في هذا العصر، فيفتى بجواز ذلك. إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي كثيرة.

فالإجتهاد ـ في الحقيقة ـ من الأسباب الرئيسية في مسألة الخاتمية وبه تحفظ غضاضة الدّين وطراوته،ويحفظ من الإندراس، وبه يستغني المسلمون عن موائد الأجانب، بإعطائه كلّ موضوع ما يقتضيه من حكم.[1]

۴. صلاحيات الحاكم الإسلامي وشؤونه

من الأسباب الباعثة على كون التشريع الإسلامي صالحاً لحلّ المشاكل العصرية، أنّه منح للحاكم الإسلامي كافّة الصلاحيات المؤدّية إلى حقّ التصرّف المطلق في كلّ ما يراه ذا صلاحية للأُمّة، ويتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبيّ والإمام المعصوم من النفوذ المطلق، إلّا ما يعدّ من خصائصها.

قال المحقّق النائيني: «فوّض إلى الحاكم الإسلامي وضع ما يراه لازماً من المقررات لمصلحة الجماعة وسدّ حاجاتها في إطار القوانين الإسلامية».[2]

وللإمام الخميني ﷺ كلمة قيّمة في هذا المجال نأتي بنصّها:

«لا إشكال ـ على المذهب الحقّ ـ أنّ الأئمّة والولاة بعد النبيّ ﷺ، سيّد الوصيين أمير المؤمنين وأولاده المعصومون ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ خلفاً بعد سلف إلى زمان الغيبة، فهم ولاة الأمر ولهم ما للنبيّ ﷺ من الولاية العامّة والخلافة الكلية الإلهيّة.

أمّا في زمان الغيبة، فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاصّ، لكن يجب بحسب العقل والنقل أن تبقيا بنحو آخر، لما تقدّم من عدم إمكان إهمال ذلك؛ لأنّهما ممّا تحتاج إليه

---

۱. راجع: مفاهيم القرآن، ج ۳، ص ۲۷۱ـ ۲۸۱.

۲. تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص ۹۷.

المجتمعات الإسلامية وقد دلّت الأدلّة على عدم إهمال ما تحتاج إليه الناس، ودلّت على أنّ جعل الإمامة لأجل لَـمّ الفرقة ونظام الملّة وحفظ الشريعة وغيرها، والعلّة متحقّقة في زمان الغيبة،ومطلوبية النظام وحفظ الإسلام معلومة، لا ينبغي لذي مسكة إنكارها.

والحكومة الإسلامية لمّا كانت حكومة القانون الإلهي فقط، لابدّ في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية: إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة. ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وإن شئت قلت هذه شرط ثالث من أسس الشروط.

وعليه فيرجع أمر الولاية (في زمن الغيبة) إلى الفقيه العادل، وهو الّذي يصلح لولاية المسلمين؛ إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل. فالقيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول. فإن وفّق أحدهم بتشكيل الحكومة، يجب على غيره الإتّباع؛ وإن لم يتيسّر إلّا باجتماعهم، يجب عليهم القيام اجتماعاً، ولو لم يمكن لهم ذلك أصلاً، لم يسقط منصبهم وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة؛ ومع ذلك كلّه، كان لكلّ منهم الولاية على أُمور المسلمين إذا اقتضت الحكومة التصرّف فيها؛ فيجب عليهم إجراء الحدود مع الإمكان، وأخذ الصدقات والخراج والأخماس، والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والإسلام، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كلّ ما كان لرسول اللّه والأئمّة من بعده ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ.

ولا يلزم من ذلك أن تكون رتبتهم كرتبة الأنبياء أو الأئمّة عليهم السلام ، فإنّ الفضائل المعنوية أمر لا يشاركهم عليهم السلام فيه غيرهم... .

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمّة عليهم السلام ممّا يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق؛ لأنّ الولي ـ أيّ شخص كان ـ هو مجري أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهية والآخذ للخراج وسائر الماليات والمتصرّف فيها بما هو صلاح المسلمين».[1]

---

١. كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٦٤ـ ٤٦٧.

حصيلة البحث

قد اتّضح بما تقدّم أنّ للشريعة الإسلامية خصائص ومزايا تصلح للخلود والبقاء عبر القرون والأعصار،وأنّ تشريعاته صالحة لحلّ المشاكل الحيويّة في كلّ عصر وفي جميع الشرائط والظروف، وأهمّ هذه الخصائص عبارة عن:

أ) إنّالشريعة الإسلامية شاملة لجميع شؤون الإنسان في حياته الفردية والإجتماعية و المعنوية والمادية؛ فلم يشذّ عنها شأن من شؤون حياة الإنسان.

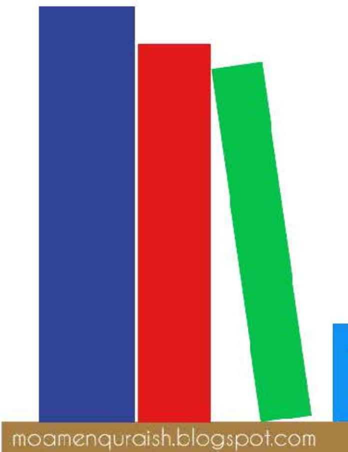
ب) إنّ قوانينها على قسمين: قسم منها ناظر إلى الشرائط المتعارفة والعادية، وهي الّتي تسمّى بالقوانين أو الأحكام الأوّلية؛ وقسم آخر يتعلّق بالظروف والشرائط غير المتعارفة وغير العادية، وتسمّى بالأحكام الثانوية؛ كقاعدة اللا ضرر واللا حرج والإضطرار ونحوها.

ج) إنّ الأحكام الدينية تابعة للمصالح والمفاسد، وفيما إذا وقع تزاحم بين الحكمين في مقام الإمتثال، يؤخذ بما هو أهمّ ملاكاً وأولى. وعلى ضوء هذا الأصل ينحلّ كثير من المشاكل الحادثة في حياة الإنسان.

د) إنّ الإسلام شرّع الإجتهاد في الشريعة، فالمجتهد الإسلامي الّذي له ملكة الإجتهاد وأهليّته، يقوم باستنباط الأحكام الشرعية لجميع الموضوعات القديمة والجديدة بالرجوع إلى أدلّة الأحكام ومصادر الإجتهاد؛ فلا يبقى هناك موضوع ليس له حكم تكليفي أو وضعي في الشريعة الإسلامية.

هـ) إنّهناك إختيارات للحاكم الإسلامي، يستطيع بفضلها للقيام بتأسيس الحكومة الدينية وإدارة المجتمع وحلّما يحدث فيه من المشاكل والحاجات الجديدة.

والحمد لله أوّلاً وآخراً



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع ايمان ابي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .

الإمام الصادق (ع)

فهرس المصادر

١. **قرآن كريم**

٢. الآملي، محمد تقي؛ **درر الفوائد**؛ مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة.

٣. ابن الأثير، مبارك بن محمد؛ **النهاية**؛ مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة، ١٣٦١ش.

٤. ابن أبي العزّ الحنفي، صدر الدين علي؛ **شرح العقيدة الطحاوية**؛ قديمی كتب خانه، كراچی.

٥. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين الصدوق؛ **التوحيد**؛ دار المعرفة، بيروت.

٦. ــــــــــــــ؛ **عيون أخبار الرضا**؛ انتشارات جهان، تهران.

٧. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ **مقدمة**؛ دار القلم، بيروت، ١٩٧٨م.

٨. ابن خلّكان، شمس الدين أحمد بن محمد؛ **وفيات الأعيان**؛ منشورات الرضي، قم المقدسة؛ ١٣٦٤ش.

٩. ابن سينا، حسين بن عبد الله؛ **التعليقات**؛ مكتب الاعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤ق.

١٠. ابن سينا، حسين بن عبد الله؛ **المبدأ والمعاد**؛ مؤسسة المطالعات الإسلامية، تهران، ١٣٦٣ش.

١١. ــــــــــــــ؛ **النجاة**؛ مكتبة المرتضوية، تهران.

١٢. ابن فارس، أبو الحسين أحمد؛ **مقاييس اللغة**؛ دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ.

١٣. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق؛ **الفهرست**؛ دار المعرفة، بيروت.

١٤. ابن هشام، عبد الملك بن أيّوب الحميري؛ **السيرة النبوية**؛ دار المعرفة، بيروت.

١٥. الأردبيلي، المولى أحمد؛ **الحاشية على شرح التجريد**؛ مؤتمر المقدّس الأردبيلي، ١٣٧٥ش.

١٦. الاصفهاني، محمد تقي؛ **هداية المسترشدين**؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدسة.

١٧. الإمام الخميني، روح الله؛ **الرسائل**؛ مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة، ربيع الأوّل ١٣٨٥ق.

١٨. ـــــــــــــ؛ **كتاب البيع**؛ مطبعة مهر إيران.

١٩. أمين، أحمد؛ **ضحى الإسلام**؛ دار الكتاب العربى، بيروت.

٢٠. الإيجي، القاضي عبد الرحمن؛ **المواقف في علم الكلام**؛ مطبعة عالم الكتاب، بيروت.

٢١. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب؛ **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**؛ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤ق.

٢٢. البجنوري سيد ميرزا حسن الموسوي؛ **القواعد الفقهية**؛ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٩ق.

٢٣. البحراني، ميثم بن على بن ميثم؛ **قواعد المرام**؛ مطبعة آية الله المرعشي، قم المقدسة، ١٤٠٦ق.

٢٤. البخاري، محمد بن إسماعيل؛ **صحيح البخاري**؛ دار المعرفة، بيروت.

٢٥. البرقي، أحمد بن خالد؛ **المحاسن**؛ دار الكتب الإسلامية، قم المقدّسة.

٢٦. البغدادي، عبد القاهر؛ **الفرق بين الفرق**؛ دار المعرفة، بيروت.

٢٧. البلاغي، محمد جواد؛ **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**؛ مكتبة الوجدانى، قم المقدسة.

٢٨. البلاغي، محمد جواد؛ **الرحلة المدرسية**.

٢٩. ـــــــــــــ؛ **الهدى إلى دين المصطفى**؛ دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة.

٣٠. البيّاضي، كمال الدين أحمد؛ **إشارات المرام من عبارات الإمام**؛ مكتبة مصطفى البابي، مصر، ١٣٦٨ق.

٣١. التفتازاني، سعد الدين؛ **شرح العقائد النسفية**؛ مطبعة مولوي محمد عارف، ١٣٦٤ش.

٣٢. ـــــــــــ؛ **شرح المقاصد**؛ منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ١٤٠٩.

٣٣. **مختصر المعاني**؛ دار الحكمة، قم المقدسة، ١٣٧١ش.

٣٤. **التوراة**(العهد القديم)؛ دار الكتاب المقدس.

٣٥. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد؛ **التعريفات**؛ دار الفكر، بيروت، ١٤١٩.

٣٦. ـــــــــــ؛ **شرح المواقف في علم الكلام**؛ منشورات

٣٧. الشريف الرضي، قم المقدسة، ١٤١٢.

٣٨. الجسر الطرابلسي، حسين بن محمد؛ **الحصون الحميدية**؛ طبعة كراچي.

٣٩. الحر العاملي، محمد بن الحسن؛ **وسائل الشيعة**، المكتبة الإسلامية؛ تهران، ١٣٩٨هـ.

٤٠. الحسيني، السيد هاشم؛ **توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد**؛ مكتبة المفيد، تهران، ١٣٦٥ش.

٤١. الحلبي، أبو الصلاح نقي الدين؛ **تقريب المعارف**؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

٤٢. الحلّي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف؛ **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**؛ منشورات الرضي، قم المقدسة، ١٣٦٣ش.

٤٣. الحلّي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف؛ **نهج الحقّ وكشف الصدق**؛ دار الهجرة، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.

٤٤. الحمصي الرازي، سديد الدين؛ **المنقذ من التقليد**؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٢هـ.

٤٥. الخليلي، أحمد بن محمد؛ **جواهر التفسير**؛ مكتبة الاستقامة، عمان، ١٤٠٤هـ.

٤٦. الخوئي، أبو القاسم؛ **البيان في تفسير القرآن**؛ أنوار الهدىٰ، قم المقدسة، ١٤٠١هـ.

۴۷. الرازي، فخر الدين؛ **الأربعين.**

۴۸. ـــــــــــ؛ **شرح أسماء الله الحسنى**؛ مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، ۱۳۹۶هـ.

۴۹. ـــــــــــ؛ **المباحث المشرقية**؛ دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۱۰هـ.

۵۰. ـــــــــــ؛ **المحصَّل**؛ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

۵۱. ـــــــــــ؛ **المطاب العالية في العلم الإلهي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۷هـ.

۵۲. ـــــــــــ؛ **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

۵۳. الراغب، الحسين بن محمد؛ **المفردات في غريب القرآن**؛ المكتبة المرتضوية، تهران.

۵۴. الرباني، على؛ **إيضاح الحكمة**؛ مكتبة الاشراق، قم المقدسة، ۱۳۷۴ش.

۵۵. ـــــــــــ؛ **فرق و مذاهب كلامي**؛ مركز جهانى علوم اسلامى، قم المقدسة، ۱۳۷۷ش.

۵۶. ـــــــــــ؛ **القواعد الكلامية**؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ۱۴۱۸ق.

۵۷. ـــــــــــ؛ **ما هو علم الكلام**؛ مكتب الاعلام الاسلامي، قم المقدسة، ۱۴۱۸ق.

۵۸. ـــــــــــ؛ **تلخيص الإلهيات**؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ۱۴۱۸ق.

۵۹. رشيد رضا؛ **المنار**؛ دار المعرفة، بيروت.

۶۰. الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين؛ **نهج البلاغة**؛ صبحي الصالح، بيروت، ۱۳۸۷ق.

۶۱. الزمخشري، محمود بن عمر؛ **الكشّاف**؛ نشر الأدب الحوزة.

۶۲. السبحاني، جعفر؛ **الإلهيات**؛ الدار الإسلامية، لبنان، ۱۴۱۰ق.

۶۳. السبحاني؛ **بحوث في الملل والنحل**؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة.

۶۴. السبحاني؛ **مفاهيم القرآن**؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ۱۴۱۳ق.

۶۵. السبزواري، هادي؛ **أسرار الحكم**؛ المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳۶۲ش.

٦٦. ــــــــــ؛ **شرح المنظومة**؛ النسخة الناصريّة، ١٣٦٧هـ.

٦٧. السيوطي، جمال الدين عبد الرحمن؛ **الاتقان في علوم القرآن**؛ منشورات الرضي، قم المقدسة.

٦٨. الشبَّر، عبدالله؛ **حقّ اليقين في معرفة أُصول الدين**؛ مؤسسة الأعلمي، تهران.

٦٩. شرف الدين، السيد عبد الحسين؛ **المراجعات**؛ دار الصادق، بيروت.

٧٠. الشرتوني، سعيد الخوري؛ **أقرب الموارد**؛ مكتبة المرعشي، قم المقدسة، ١٤٠٣ق.

٧١. الشعراني، أبو الحسن؛ **شرح تجريد الاعتقاد**(فارسى)؛ المكتبة الإسلامية، تهران، ١٣٩٨ق.

٧٢. الشعراني، عبد الوهاب؛ **اليواقيت والجواهر في بيان عقايد الأكابر**؛ دار إحياء تراث العربي، بيروت.

٧٣. شلتوت، محمود؛ **تفسير القرآن الكريم**؛ مطبعة دار القلم، مصر.

٧٤. الشهرستانى، عبد الكريم؛ **الملل والنحل**؛ دار المعرفة، بيروت.

٧٥. الشيرازي، صدر الدين محمد؛ **الأسفار الأربعة**؛ مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.

٧٦. ــــــــــ؛ **شرح الهدايةالأثيرية**؛ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢ق.

٧٧. ــــــــــ؛ **المبدأ والمعاد**؛ مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.

٧٨. الطباطبائي، محمد حسين؛ **بداية الحكمة**؛ المكتبة الطباطبائي، قم المقدسة.

٧٩. ــــــــــ؛ **الميزان في تفسير القرآن**؛ مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٣ق.

٨٠. ــــــــــ؛ **نهاية الحكمة**؛ دار التبليغ الإسلامي للطباعة والنشر، قم المقدسة.

٨١. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن؛ **مجمع البيان**؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٩ق.

٨٢. الطبري، محمد بن جرير؛ **تاريخ الطبري**؛ مكتبة خيّاط، بيروت.

٨٣. الطريحي، فخر الدين؛ **مجمع البحرين**؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق.

٨٤. الطوسي، محمد بن الحسن؛ **تلخيص المحصَّل**؛ دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ق.

۸۵. ــــــــــــ؛ **شرح الإشارات والتنبيهات**؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.

۸۶. ــــــــــــ؛ **قواعد العقائد**؛ مركز مديريت حوزه علمية قم، ۱۴۱۶ق.

۸۷. ــــــــــــ؛ **تفسير التبيان**؛ مكتب الأعلام الإسلامي، قم المقدسة، ۱۴۰۹ق.

۸۸. ــــــــــــ؛ **الاقتصاد في الاعتقاد**؛ مطبعة خيام، قم المقدسة، ۱۴۰۰ق.

۸۹. عبد العزيز، الحافظ محمد؛ **النبراس**؛ مكتبة حقّانيّة.

۹۰. غستاف لوبون؛ **حضارة العرب**.

۹۱. الفاضل المقداد، جمال الدين مقداد بن عبد الله؛ **إرشاد الطالبين**؛ مكتبة المرعشي، قم المقدسة، ۱۴۰۵ق.

۹۲. الفاضل المقداد؛ **اللوامع الإلهية**؛ مطبعة شفق، تبريز، ۱۳۹۶ق.

۹۳. الفيض الكاشاني، محسن؛ **الوافي**؛ مكتبة الإمام أمير المؤمنين، اصفهان، ۱۴۰۶ق.

۹۴. القاري، ملا علي؛ **شرح الفقه الأكبر**؛ مطبع مجتبائي، دهلي.

۹۵. القمي، عباس؛ **سفينة البحار**؛ انتشارات كتابخانه سنائى.

۹۶. ــــــــــــ؛ **الكنى والألقاب**، مكتبة الصدر، طهران، ۱۳۹۷ق.

۹۷. القوشجي، علاء الدين علي بن محمد؛ **شرح التجريد**؛ منشورات الرضي، قم المقدسة.

۹۸. كاشف الغطاء، محمد حسين؛ **أصل الشيعة وأُصولها**؛ المطبعة العربية، القاهرة، ۱۳۷۷ق.

۹۹. الكنجي الشافعي، أبي عبدالله؛ **كاشف الطالب في مناقب علي بن أبي طالب**عليه السلام.

۱۰۰. الكراجكي، محمد بن علي بن عثمان؛ **كنز الفوائد**؛ مكتبة دار الذخائر، قم المقدسة، ۱۴۱۰ق.

۱۰۱. الكليني الرازي، أبوجعفر محمد بن يعقوب؛ **الكافي**، الأُصول؛ المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳۸۸ق.

۱۰۲. اللاهيجي، عبد الرزاق؛ **سرمايه ايمان**، انتشارات الزهراء، قم المقدسة، ۱۳۶۲ش.

۱۰۳. ــــــــــــ؛ **شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام**.

١٠٤. ـــــــــــ؛ **گوهر مراد**؛ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، تهران؛ ١٣٧٢ش.

١٠٥. اللاهيجي، المولى محمد جعفر؛ **شرح رسالة المشاعر**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة.

١٠٦. المجلسي، المولى محمد باقر؛ **بحار الأنوار**؛ المكتبة الإسلامية، تهران.

١٠٧. المرتضى، علي بن الحسين؛ **الأمالي**؛ مكتبة المرعشي، قم المقدسة، ١٤١٣ق.

١٠٨. ـــــــــــ؛ **تنزيه الأنبياء**؛ مكتبة بصيرتي، قم المقدسة.

١٠٩. ـــــــــــ؛ **الذخيرة في علم الكلام**؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١١ق.

١١٠. ـــــــــــ؛ **رسائل الشريف المرتضى**؛ مؤسسة النور للطمبوعات، بيروت.

١١١. المطهري، المرتضى؛ **خاتميت**؛ انتشارات صدرا، تهران، ١٣٦٦ش.

١١٢. ـــــــــــ؛ **شرح المنظومة للسبزواري**؛ انتشارات حكمت، تهران، ١٤٠٤ق.

١١٣. المظفر، محمد حسن؛ **دلائل الصدق**؛ مكتبة النجاح، تهران.

١١٤. المظفر، محمد رضا؛ **أُصول الفقه**؛ مكتبة المعارف الإسلامية، تهران، ١٣٨٦ق.

١١٥. المفيد، محمد بن النعمان؛ **أوائل المقالات**؛ المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، ١٤١٣ق.

١١٦. ـــــــــــ؛ **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**؛ انتشارات الرضى، قم المقدسة.

١١٧. ـــــــــــ؛ **الفصول المختارة**؛ المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، ١٤١٣ق.

١١٨. ـــــــــــ؛ **النكت الاعتقادية**؛ المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ١٤١٣ق.

١١٩. المصباح اليزدي، محمد تقي؛ **تعليقة على نهاية الحكمة**؛ مؤسسة في طريق الحقّ، قم المقدسة، ١٤٠٥ق.

١٢٠. النائيني، الشيخ محمد حسين؛ **تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة**؛ شركت سهامى انتشار، تهران.

۱۲۱. النوبختي، أبو إسحاق؛ **الياقوت في علم الكلام**؛ مكتبة المرعشي، قم المـقدسة، ۱۴۱۳ق.

۱۲۲. الهمداني، القاضي عبد الجبار؛ **شرح الأُصول الخمسة**؛ دار إحياء التراث العـربي، بيروت، ۱۴۲۲ق.

۱۲۳. الهمداني؛ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**؛ دار الكتب، بيروت، ۱۳۸۲ق.

۱۲۴. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد؛ **أسباب النزول**؛ انتشارات الرضي، قم المقدسة، ۱۳۶۱ش.

۱۲۵. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب؛ **تاريخ اليـعقوبي**؛ مـؤسسة الأعـلمي، بـيروت، ۱۴۱۳ق.